DIE RELIGIONSPHILOSOPHIE KANT'S: VON DER KRITIK DER REINEN...

Albert Schweitzer

Die Religionsphilosophie Kant's.

Die

Religionsphilosophie Kant's

von der

Kritik der reinen Vernunft

bis zur

Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.

Von

Dr. Albert Schweitzer
in Strassburg i. E.

Freiburg i. B.
Leipzig und Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1899.

C. A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei in Freiburg i. B.

Vorwort.

Die reiche und gediegene Litteratur über die Religionsphilosophie KANT's legt jedem neuen Werke, das sich mit diesem Stoff befasst, die Verpflichtung auf, sein Dasein zu rechtfertigen; es könnte scheinen, dass trotz des grossen Interesses, das die moderne philosophische Forschung KANT entgegenbringt, die Akten über die kantische Religionsphilosophie keine nennenswerte Bereicherung mehr zu erwarten haben.

Die vorliegende Schrift bringt zu ihrer Rechtfertigung folgendes vor: Sie will kein Werk über KANT's Religionsphilosophie sein; sie hat nicht die Absicht, ein Urteil zu fällen, sondern ihr Zweck geht dahin, neben den Werken über KANT's Religionsphilosophie KANT selbst wieder Gehör zu verschaffen. So bietet dieses Werk in der Hauptsache eine kritische Analyse der Gedanken KANT's, welche mit den religionsphilosophischen Problemen in irgend einer Beziehung stehen. Ueberflüssig ist dieses Unternehmen nicht; ob es eine wissenschaftliche Bedeutung hat, darüber zu entscheiden ist nicht meine Sache.

Für jetzt gilt es nur einem Missverständnis vorzubeugen. Durch die folgende Analyse der religionsphilosophischen Abschnitte in den Hauptwerken KANT's wird das gewöhnliche Bild der kantischen Religionsphilosophie in einzelnen Zügen etwas verschoben; es gewinnt an Gedankenreichtum, verliert aber dafür an Einheitlichkeit und Geschlossenheit. Die verschiedenen Entwicklungsstufen der kantischen Religionsphilosophie werden stärker hervorgehoben als dies gewöhnlich zu geschehen pflegt. Falsch wäre es nun zu meinen, dass dieses Bild der kantischen Religionsphilosophie, weil es in den einzelnen Zügen vielleicht historisch treuer ist als das in dem Rahmen allgemein-religionsphilosophischer Untersuchungen gezeichnete, das letztere nun aus seiner Stelle verdrängen wolle. Diejenige kantische Religionsphilosophie, welche die religionsphilosophische Entwicklung des 19. Jahrhunderts bestimmt hat, ist nicht mehr zu analysieren und zu beschreiben. Sie hat eine meisterhafte Darstellung durch KUNO FISCHER

erfahren. Man kann sie als die Religionsphilosophie KANT's nach den Grundgedanken der Kritik der praktischen Vernunft orientiert definieren. Die Religionsphilosophie KANT's, wie sie sich nach der folgenden Analyse seiner religionsphilosophisch interessierten Schriften darstellt, hat auf die religionsphilosophische Entwicklung des 19. Jahrhunderts kaum einen Einfluss ausgeübt. Welchen Wert hat aber dann die Zeichnung dieses Bildes?

Von vornherein scheint das Interesse der Herausarbeitung der wahren Gestalt, die hinter der geschichtlich wirksamen verschwunden ist, sehr gering. Eine ganz andere Bedeutung aber erhält dieses Unternehmen, wenn man folgende Erwägung anstellt. Die kantische Religionsphilosophie hat eine grosse Entwicklung durchgemacht; diese Entwicklung ist notwendig gesetzmässig; gelingt es nun, die Gesetze dieser Entwicklung zu erkennen, sollte es dann nicht denkbar sein, dass sie sich mit den Gesetzen der Entwicklung der Religionsphilosophie im 19. Jahrhundert identisch erweisen? Mit anderen Worten lautet die Frage: Ist die Entwicklung der kantischen Religionsphilosophie in gewissem Sinne nicht eine Präformation der Entwicklung der Religionsphilosophie im 19. Jahrhundert?

Diese Andeutungen über das Interesse dieser neuen Behandlung der kantischen Religionsphilosophie mögen genügen.

Die Anlehnung an die kantische Sprachweise in der folgenden Darstellung ist durch das Wesen der analytischen Untersuchung geboten. Sollte sich jedoch zuweilen „der kantische Stil" in dem Werke stärker bemerklich machen, als es die getreue Wiedergabe seiner Gedanken zu verlangen scheint, so möge dieser Umstand daraus erklärt werden, dass die längere Beschäftigung mit KANT auch auf die Form der Darstellung notwendig in grösserem oder geringerem Masse, je nach dem Stande der schriftstellerischen Entwicklung des Verfassers, ihren Einfluss ausübt.

Zu vorliegender Abhandlung wurde der Verfasser durch seinen verehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. THEOBALD ZIEGLER in Strassburg, angeregt. Der erste Abschnitt der Untersuchung ist in vielen Punkten durch freundliche Bemerkungen und Ratschläge bestimmt, die der Verfasser Herrn Prof. Dr. WINDELBAND in Strassburg verdankt. Beiden Herren sei an dieser Stelle der herzlichste Dank ausgesprochen.

Strassburg, Dezember 1899.

A. Schweitzer.

Inhaltsübersicht.

Litteraturverzeichnis.

In der folgenden Abhandlung sind, abgesehen von allgemein religionsphilosophischen Werken, folgende Arbeiten benutzt worden:

A. Thilo, Kant's Religionsphilosophie. Zeitschr. f. exakte Philos. Bd. V. Leipzig 1865.

L. Paul, Kant's Lehre vom Radikal-Bösen. Halle 1865.

W. Bender, Kant's Religionsbegriff. Fichte's Zeitschr. f. Philos. Bd. LXI. 1872.

Kaftan, Die religionsphilosophische Anschauung Kant's in ihrer Bedeutung für die Apologetik. Basel 1873.

G. Ch. Pünjer, Kant's Religionsphilosophie im Zusammenhang seines Systems. 1874.

H. Holtzmann, Kant's Religionsphilosophie. Zeitschr. f. w. Th. 1875. 1. Heft. S. 161 ff.

Bridel, La philosophie de la religion de Kant. 1876. (Diese Abhandlung ist die beste französische Darstellung der Religionsphilosophie Kant's.)

J. Gottschick, Kant's Beweis für das Dasein Gottes. 1878.

E. Katzer, Der moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbart. 1877.

Chr. Schrempf, Die christliche Weltanschauung und Kant's sittlicher Glaube. 1891.

G. Lorenz, Ueber die Aufstellung von Postulaten als philosophischer Methode bei Kant. Philos. Monatsh. Bd. XXIX. 1893.

Die Seitenzahlen der Citate beziehen sich auf die Ausgabe von Ph. Reclam, welche Dr. K. Kehrbach besorgt hat.

Einleitung.

Die kantische Religionsphilosophie ist der Versuch, eine Religionsphilosophie auf der Grundlage des kritischen Idealismus, wie ihn die Kritik der reinen Vernunft entwickelt, mit Hülfe der kantischen Fassung des Sittengesetzes aufzubauen. — Insofern nun alle auf die Kritik der reinen Vernunft folgenden Schriften in irgend einer Weise, stärker oder schwächer, auch auf die religionsphilosophische Bedeutung des kritischen Idealismus Beziehung nehmen, muss eine Darstellung der kantischen Religionsphilosophie sie dementsprechend in den Kreis ihrer Betrachtung ziehen. Hierbei frägt es sich nun, ob sie die einzelnen Gedankengänge der verschiedenen Schriften unterschiedslos in einen allgemeinen Plan der kantischen Religionsphilosophie, wie er sich aus der Verbindung derselben mit dem kritischen Idealismus ergiebt, eintragen soll, wobei diese einzelnen Züge zur Zeichnung eines einheitlichen Bildes benutzt werden, oder ob nicht die religionsphilosophischen Gedankengänge der einzelnen Schriften, jede für sich betrachtet, schon Zeichnungen darstellen, bei denen es überhaupt fraglich ist, ob sie sich zu einem einheitlichen Bilde zusammenfügen lassen. Die Beachtung der letzteren Möglichkeit für Plan und Anlage einer Untersuchung über die kantische Religionsphilosophie empfiehlt sich schon im Interesse der Voraussetzungslosigkeit der Darstellung, da, wenn die Untersuchung auf dem ersteren Wege sich bewegt, und die Gedanken aus den engeren Zusammenhängen ohne Rücksicht auf die letzteren losgelöst werden, um in den allgemeinen Entwurf der kantischen Religionsphilosophie eingetragen zu werden, hierin schon die Voraussetzung enthalten ist, dass die kantische Religionsphilosophie im ganzen einen einheitlichen Grundriss habe, in dessen Zusammenhang sich jeder religionsphilosophische Gedanke der nachkritischen Schriften einfügen lasse. Abgesehen von dieser rein theoretischen Erwägung sprechen noch andere Umstände für die An-

wendung der zweiten Methode; manche Anzeichen deuten nämlich darauf hin, dass eine einheitliche Darstellung der kantischen Religionsphilosophie, wenn man nicht alle Aussagen derselben nach dem Plane und den Gedanken der Kritik der praktischen Vernunft meistern will, auf Schwierigkeiten stossen müssen. Diese Schwierigkeiten stellen sich ein, sobald man einen der Hauptbegriffe der kantischen Religionsphilosophie hinsichtlich seines Vorkommens und seiner Bedeutung im Verlauf der verschiedenen kantischen Darstellungen verfolgt, ähnlich wie es P. Lorentz (Ueber die Aufstellung von Postulaten als philosophischer Methode bei Kant [Philos. Monatsh. Bd. XXIX Heft II, 1893]) in Betreff des Postulatsbegriffs thut, indem er auf Schwankungen, die Zahl, Anordnung und Fassung der Postulate betreffend, hinweist.

Für die allgemeine Untersuchung der kantischen Religionsphilosophie gewinnen diese Bemerkungen über den Postulatsbegriff eine grössere Bedeutung, wenn man nach dem Erklärungsgrunde forscht, warum der Postulatsbegriff, welcher die kantische Religionsphilosophie in der Darstellung der Kritik der praktischen Vernunft vollständig beherrscht, in den religionsphilosophischen Abschnitten der Kritik der reinen Vernunft noch nicht erreicht ist, während er in der „Ethikotheologie der Kritik der Urteilskraft" und in der „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" wieder vollständig zurücktritt. Als ein anderer derartiger äusserlicher Umstand, der aber doch irgendwie mit der Grundlage des Gedankengangs der Darstellung zusammenhängen muss, macht sich das Zurücktreten des Ausdrucks „intelligibel" zu gunsten von „übersinnlich" in den auf die Kritik der praktischen Vernunft folgenden religionsphilosophischen Darstellungen bemerkbar. Ebenso stösst man auf Schwankungen, wenn man z. B. den kantischen Begriff „vom höchsten Gut" oder „des moralischen Gesetzgebers und Weltherrschers" durch die ganze Reihe der religionsphilosophischen Gedankenzusammenhänge verfolgt. Zu einer weiteren derartigen Frage kann auch die kantische Religionsdefinition Anlass geben. Sie fehlt in dem religionsphilosophischen Teil der Kritik der reinen Vernunft; es frägt sich auch, wie sich diese Definition der Religion zu dem Inhalt der Religion verhält, sofern letzterer in einer Verbindung der drei Ideen oder Postulate „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit" bestehend gedacht ist, während die Religionsdefinition, wonach Religion als „Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote" beschrieben wird, nur auf das erste Postulat sich direkt bezieht, wie dies auch aus der Hauptstelle dieser Religionsdefinition sich ergiebt, wo dieselbe in der „Kritik der Urteilskraft"

S. 385 aus dem Fortschritt eines Gedankenzusammenhanges herauswächst, welcher durch teleologische und ethikotheologische Gedanken die Art und Möglichkeit der Gewinnung eines moralischen Gottesbegriffs zu entwickeln sucht. Danach wäre, rein formell betrachtet, der Inhalt der kantischen Religionsbestimmung, sofern er auf die drei Postulate bezogen ist, reicher und umfassender, als die kantische Religionsdefinition.

So lassen sich, mit welchem Begriff der kantischen Religionsphilosophie man auch einsetzt, ohne auf die Untersuchung der Gedankenzusammenhänge einzugehen, mancherlei Umstände und Fragen aufweisen, welche für die Forderung sprechen, dass in der Darstellung der kantischen Religionsphilosophie den einzelnen Gedankengängen in den verschiedenen Schriften erst eine gesonderte Untersuchung gewidmet werde, ehe man dazu fortschreitet, sie zu einem einheitlichen Ganzen zu vereinigen. Dieses Verfahren ist umständlicher und beschwerlicher als das gewöhnliche, wonach die kantische Religionsphilosophie sich mit den Gedanken der Kritik der praktischen Vernunft deckt, weshalb sie jeder Darstellung zu Grunde gelegt werden kann, und jeder andere kantische religionsphilosophische Gedankengang von hier aus sein Licht empfängt. Die Umständlichkeit und Beschwerlichkeit dieses einzuschlagenden Verfahrens wird aber reichlich dadurch aufgewogen, dass eine derartige Untersuchung mit dem Zwecke, der jeder Beschäftigung mit der kantischen Religionsphilosophie zu Grunde liegt, — nämlich der Beantwortung der Frage, ob die Begründung einer Religionsphilosophie durch den kritischen Idealismus gelungen ist, — in engster Verbindung steht; bei dem vorgeschlagenen Verfahren nämlich geben nicht auf die Darstellung erst folgende theoretische Erwägungen die Antwort auf diese centrale Frage, sondern die Antwort entwickelt sich aus der Untersuchung; sie wächst aus derselben gleichsam heraus, sofern das eingeschlagene Verfahren bezeugen muss, ob die von Kant vorgetragenen Gedankengänge zu dem einheitlichen Bilde sich vereinigen lassen, welches die Religionsphilosophie des kritischen Idealismus darstellt. Damit ist der Plan der folgenden Untersuchung als berechtigt begründet und als in dem letzthinigen Interesse jeder Untersuchung über kantische Religionsphilosophie wurzelnd dargestellt.

Erster Teil.

Die „religionsphilosophische Skizze“[1] der Kritik der reinen Vernunft.

Die Bezeichnung „religionsphilosophische Skizze“ für den Teil der Kritik der reinen Vernunft, wo moralisch-religiöse Interessen sich in dem kantischen Gedankengang bemerklich machen, ist durch die Art der kantischen Darstellung gerechtfertigt; S. 605 ff. des Kanons der reinen Vernunft hat wirklich etwas Skizzenhaftes, indem die Gedankengänge in reinem Nebeneinander, ohne die Geschlossenheit, welche die Kritik der praktischen Vernunft bietet, erscheinen. Der Postulatsbegriff, die Religionsdefinition, die umfassende Begründung der Autonomie des Sittengesetzes und die damit zusammenhängende vertiefte Behandlung der Freiheitsfrage sind hier noch nicht erreicht. Der ganze Abschnitt bildet nur den Abschluss der kritischen Untersuchung über die Grenzen der menschlichen Erkenntnis: er handelt vom praktischen Gebrauch der reinen Vernunft im Unterschied zum spekulativen. Aber gerade durch diese enge Verbindung mit den Untersuchungen des kritischen Idealismus wird diese religionsphilosophische Skizze so wertvoll für die Darstellung der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus.

Es würde am nächsten liegen, aus dieser engen Verbindung der religionsphilosophischen Skizze mit der Darlegung des kritischen Idealismus zu schliessen, dass dieser religionsphilosophische Abschnitt der Kritik der reinen Vernunft, wenn auch nur in Umrissen, die konsequenteste Darstellung der kantischen Religionsphilosophie, sofern sie die Religionsphilosophie des „kritischen Idealismus“ ist, biete.

[1] Unter dem Ausdruck „religionsphilosophische Skizze“ werden in der Folge die drei Abschnitte des Kanons der reinen Vernunft, K. d. r. V. S. 603 bis 628 zusammengefasst.

Entspricht nun wirklich der Gedankenaufbau der religionsphilosophischen Skizze dem Plane der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus, wie er in den Untersuchungen der Kritik der reinen Vernunft sich ankündigt? Deckt sich der Plan der religionsphilosophischen Skizze mit dem religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik, sofern letztere das Fundament der religionsphilosophischen Skizze legen will? Um diese zunächst auffällig scheinende Frage zu rechtfertigen, sei nur auf den Umstand hingewiesen, dass in den meisten Darstellungen der kantischen Religionsphilosophie die religionsphilosophische Skizze der Kritik der reinen Vernunft gar nicht berücksichtigt wird, was sich doch nur schwer rechtfertigen liesse, wenn dieser Abschnitt in kurzen Umrissen den eigentlichen Plan der auf dem kritischen Idealismus sich aufbauenden kantischen Religionsphilosophie darlegte. Zur Lösung der aufgeworfenen Frage ist es nötig, zunächst in allgemeinen Umrissen die Gedanken, welche von der transcendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft zur Darstellung der religionsphilosophischen Skizze überleiten, vorzuführen.

Der dialektische Schein der transcendentalen Ideen ist aufgedeckt; vermittelst dieser Gedankengebilde wollte die reine Vernunft alle ihre Erkenntnisse in ein System bringen (S. 290). Es sind ihrer drei: sie betreffen das Wesen der „Seele“, den Abschluss unserer Welterkenntnis und das dem Sein zu Grunde liegende Urwesen. Insofern stellen sie unter sich eine Art Stufenfolge dar. „Von der Erkenntnis seiner selbst (der Seele) zur Welterkenntnis und, vermittelst dieser, zum Urwesen fortzugehen, ist ein so natürlicher Fortschritt, dass er dem logischen Fortgange der Vernunft, von den Prämissen zum Schlusssatze ähnlich scheint“ (S. 290). Nun ist in der Dialektik gezeigt, dass alle theoretischen Vernunftaussagen, welche sich auf diese Ideen beziehen, dem Wesen und der Art unserer Erkenntnis nach überschwenglich sind, was sie dadurch verraten, dass sie sich gegenseitig aufheben. Dies führt notwendig zur Skepsis gegenüber jeder die Erfahrung überschreitenden Behauptung. Verhängnisvoll aber ist es, „dass eine skeptische Befriedigung der mit sich selbst veruneinigten reinen Vernunft sich als Unmöglichkeit“ darstellt (S. 578), sobald der Skeptizismus sein wahres Wesen, sofern es in dem Gegensatz gegen den Dogmatismus allein begründet ist, sich klar macht und sich davor hüten will, nicht selbst in Dogmatismus zu verfallen. In Folge dessen geht die Untersuchung darauf aus, den Boden zu dem als notwendig erkannten Bau zu ebnen; den Bauplatz giebt das Feld der transcendentalen Hypothesen ab: „Ist einmal die Möglichkeit des

Gegenstandes selbst gegeben, alsdann ist es wohl erlaubt, wegen der Wirklichkeit desselben, zur Meinung seine Zuflucht zu nehmen, die aber, um nicht grundlos zu sein, mit dem, was wirklich gegeben und folglich gewiss ist, als Erklärungsgrund in Verknüpfung gebracht werden muss und alsdann Hypothese heisst" (S. 586 u. 587). Diese transcendentalen Hypothesen beruhen auf den Resultaten des kritischen Idealismus. Auf die psychologische Idee bezogen, erhält eine solche Hypothese ungefähr folgende Fassung. Es handelt sich um die Annahme „der immateriellen und keiner körperlichen Umwandlung unterworfenen Natur der Seele" (S. 592 ff.). Aus den Resultaten des kritischen Idealismus lässt sich argumentieren, „dass unser Körper nichts sei, als die Fundamentalerscheinung worauf, als Bedingung, sich in dem jetzigen Zustande (im Leben) das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiermit alles Denken bezieht. Die Trennung vom Körper sei das Ende dieses sinnlichen Gebrauchs der Erkenntniskraft und der Anfang des intellektuellen" (S. 592). Bedeutung gewinnen diese Erwägungen bei der Frage „nach der ewigen Fortdauer eines Geschöpfes, trotz der Zufälligkeiten, mit denen sein Eintritt und sein Austritt aus dem Leben zusammenhängt". Auf die Frage „nach der Fortdauer der ganzen Menschengattung" bezogen, sind diese Gedanken von keinem Wert. Sobald man sie aber auf das isolierte Subjekt bezieht, bietet sich die im vorigen begründete transcendentale Hypothese dar, „dass alles Leben eigentlich nur intelligibel sei, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen, und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod geendigt werde, dass dieses Leben nichts als blosse Erscheinung, d. i. sinnliche Vorstellung von dem reinen geistigen Leben, und die ganze Sinnenwelt ein blosses Bild sei etc. . ." (S. 593). Damit schliesst die Reihe der Beispiele der transcendentalen Hypothesen: sie beziehen sich nur auf die psychologische Idee, während die kosmologische und theologische gar nicht berührt werden.

Nun sind aber diese Hypothesen, wenn sie sich auch in der vom kritischen Idealismus gewiesenen Bahn bewegen, ein reines Spielen mit möglicher Erkenntnis. Auf dem Gebiete der reinen Vernunft können keine Meinungen bestehen; „was reine Vernunft assertorisch urteilt, muss (wie alles was Vernunft erkennt) notwendig sein oder es ist gar nichts" (S. 594). Jede Behauptung auf dem Gebiete der reinen Vernunft muss von einem Beweise begleitet sein, „welcher die apodiktische Gewissheit einer Demonstration hat"; „denn die Wirklichkeit (vgl. auch S. 599) von Vernunftideen bloss wahrscheinlich machen zu wollen, ist ein ungereimter Vorsatz, eben so, als wenn man einen

Satz der Geometrie bloss wahrscheinlich zu beweisen gedächte etc.“ (S. 590).

So haben die transcendentalen Hypothesen ihren Wert nicht durch sich selbst, sondern nur für den Fall, dass in Ansehung dieser drei Vernunftideen die Vernunft die Notwendigkeit derselben auf anderem Wege darthun kann. Dieser neue Weg wird S. 591 in der Ferne gezeigt. „Es wird sich aber in der Folge zeigen, dass doch, in Ansehung des praktischen Gebrauchs, die Vernunft ein Recht habe, etwas anzunehmen, was sie auf keine Weise im Felde der blossen Spekulation ohne hinreichende Beweisgründe vorauszusetzen befugt wäre.“ Am Anfangspunkt des neuen Weges stehen wir S. 604: Die Vernunft ahnt Gegenstände, die ein grosses Interesse für sie bei sich führen. Sie tritt den Weg der blossen Spekulation an, um sich ihnen zu nähern, aber diese fliehen vor ihr. Vermutlich wird auf dem einzigen Weg, der ihr noch übrig ist, nämlich dem des praktischen Gebrauchs, besseres Glück für sie zu hoffen sein. So geht die Untersuchung auf den richtigen Gebrauch der reinen Vernunft in praktischer Hinsicht (S. 605 ff.) aus, wobei dann im Laufe der Entwicklung die Vernunftideen ihre Realisierung erfahren; hier zeigt sich die Bedeutung der transcendentalen Hypothesen bei ihrer richtigen Verwertung: sie haben die Position zu halten, jeden feindlichen Angriff zurückzuschlagen, bis Verstärkung herangezogen werden kann; im Verein mit derselben stellen sie eine Uebermacht über die feindlichen Streitkräfte dar, welche den behaupteten Platz zu sicherem Besitz macht, ohne jedoch das Heer der Belagerer vollständig vertreiben zu können. Kant drückt dies so aus: „es zeigt sich ein Vorteil auf der Seite desjenigen, der etwas als praktisch-notwendige Voraussetzung behauptet: melior est conditio possidentis“ (S. 591).

Der praktische Vernunftgebrauch führt auf das Gebiet der Moral und der Religion; das Material zu den transcendentalen Hypothesen, welche die Möglichkeit der Vernunftideen darthun, liefert der kritische Idealismus. So ist in dem oben beschriebenen Verhältnis der transcendentalen Hypothesen zu den Annahmen der Vernunft in praktischem Gebrauch zugleich das Verhältnis des kritischen Idealismus zu der sich darauf gründenden Religionsphilosophie gegeben. Die Ideen, welche auf praktischem Gebiete realisiert werden, sind durch die Mittel des kritischen Idealismus hierzu vorbereitet: sie sind in eine Art Gleichgewichtslage gerückt, aus der sie dann die Vernunft in praktischem Gebrauche auf ihr Gebiet herüberzieht. Dieses Verhältnis spricht sich auch in der kantischen Terminologie aus, indem er hier durchgehends von einem theoretischen (spekulativen) und prak-

tischen Gebrauch der reinen Vernunft spricht, nicht aber, wie dann in der Kritik der praktischen Vernunft, zwischen einer „theoretischen“ und „praktischen Vernunft“ unterscheidet. Dieser Unterschied der Terminologie liegt in einer Verschiedenheit der Gedanken begründet. So viel ist klar, dass die Kritik der reinen Vernunft durch ihre Sprechweise bekundet, dass sie die unbedingte Einheit der Vernunft aufrecht erhält; dieser Umstand ist für den Plan der ihr entsprechenden Religionsphilosophie sehr wichtig; er besagt nämlich, dass, wenn von Vernunftideen die Rede ist, dieselben den gemeinsamen Besitz der Vernunft sei es in theoretischem, sei es in praktischem Gebrauch darstellen. Die Ideen, welche die praktische Vernunft nachher realisiert, sind absolut dieselben, welche vorher die Vernunft in theoretischer Absicht zur Geltung zu bringen vergebens sich abmühte. Dies ist die Grundvoraussetzung dafür, dass sich die Religionsphilosophie nach dem oben angegebenen Plane auf dem vom kritischen Idealismus geebneten Baufeld erheben soll. Dafür spricht auch die Art, wie die Vernunft in praktischem Gebrauche langsam in die Gedankenreihe eintritt. Ausgangspunkt bildet die Unmöglichkeit des Beharrens im Skeptizismus, hinsichtlich der Vollendung unserer Erkenntnis durch die Vernunftideen. Es handelt sich hier um die Vernunftideen, welche die die Erkenntnis des Verstandes vollendende Vernunft schuf, indem sie auf psychologischem, kosmologischem und theologischem Gebiete zu dem Bedingten das Unbedingte suchte. Diese hier durch den kritischen Idealismus in der Gleichgewichtslage gehaltenen Ideen sollen aus problematischen, wie sie es für den theoretischen Gebrauch der Vernunft waren, durch den praktischen Gebrauch derselben zu einer dementsprechenden objektiven Realität gelangen. So ist die Identität der Ideen für den praktischen und für den theoretischen Vernunftgebrauch Voraussetzung der Durchführbarkeit des hier angezeigten religionsphilosophischen Planes.

An diesem Punkte der Untersuchung erwartet man, dass durch die Darlegung des Bestehens eines praktischen Gebrauches der Vernunft die drei Ideen der theoretischen Vernunft mit einem Schlage, zu gleicher Zeit, jede unabhängig von der anderen, praktisch realisiert werden. Im Augenblicke der Gleichgewichtslage zeigen sie alle dieselbe Belastung; sie befinden sich auf der gleichen Fläche, ohne mit einander verbunden zu sein. Teilt ihnen eine Kraft die Fallbewegung mit, so müssen sie zu gleicher Zeit den festen Boden erreichen. Diese im Wesen des obigen Planes begründete Erwartung täuscht nun der weitere Verlauf der Darstellung in der religionsphilosophischen Skizze und der Verlauf aller Darstellungen der kantischen Religions-

philosophie überhaupt. Man hat denselben Eindruck wie wenn man auf einer Rennbahn die Renner in gleicher Höhe an sich hat vorbeikommen sehen; nun entzieht eine Biegung der Bahn dieselben unserem Blick bis zu dem Augenblick, wo sie durchs Ziel gehen; hier aber hat sich das Feld aufgelöst: in ungleichen Abständen kommen sie an, ohne dass man sich über die Vorgänge klar wird, welche, während die Renner unserem Blick entzogen waren, das ungleiche Vorwärtskommen bedingt haben. Waren es Verschiedenheiten in der Leitung oder erklärt es sich aus der Ungleichheit des zugeteilten Gewichts?

Für den Augenblick wenigstens lässt sich eine Erklärung nicht geben. So steht es auch mit der praktischen Realisierung der Vernunftideen: so lange wir sie im Auge behalten, gehen sie in gleicher Höhe; im Momente der praktischen Realisierung teilen sie sich jedoch: zuerst kommt die Freiheitsidee, dann in gleicher Höhe zwei andere Ideen. Der Grund dieses Vorgangs kann nur in dem Augenblick der Umschaltung des theoretischen Vernunftgebrauchs in den praktischen gesucht werden. Damit werden wir angewiesen, uns über Zahl und Wesen der Vernunftideen in theoretischem sowohl als in praktischem Vernunftgebrauch klar zu werden.

Genauer fixiert lautet die Frage: Nach welchen Prinzipien vollzieht sich die Auswahl unter den das psychologische, kosmologische und theologische Gebiet betreffenden Ideen, wonach bei der praktischen Realisierung derselben die drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in der Reihenfolge Freiheit, Gott, Unsterblichkeit (oder zukünftiges Leben) sich darstellen?

Kant hat hierauf keine Antwort gegeben. Lehrreich ist in dieser Hinsicht eine Anmerkung der 2. Ausgabe, wo Kant die psychologischen, kosmologischen und theologischen Ideen, nachdem er sie in der Reihenfolge ihrer nachherigen dialektischen Behandlung entwickelt hat, mit den Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in Verbindung setzt: „Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, so dass der zweite Begriff mit dem ersten verbunden auf den dritten als einen notwendigen Schlusssatz führen soll. Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr bloss zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen. Sie bedarf sie nicht zum Behufe der Naturwissenschaft, sondern um über die Natur hinauszukommen. Die Einsicht in dieselben würden Theologie, Moral, und durch beider Verbindung Religion, mithin die höchsten Zwecke unseres Daseins bloss vom spekulativen Vernunftvermögen und sonst von nichts anderem ab-

hängig machen. In einer systematischen Vorstellung jener Ideen würde die angeführte Ordnung als die synthetische die schicklichste sein; aber in der Bearbeitung, die vor ihr notwendig vorhergehen muss, wird die analytische, welche diese Ordnung umkehrt, dem Zwecke angemessener sein, um, indem wir von demjenigen, was uns Erfahrung unmittelbar an die Hand giebt, der Seelenlehre zur Weltlehre und von da bis zur Erkenntnis Gottes fortzugehen, unseren grossen Entwurf zu vollziehen" (S. 290). Diese Stelle ist für die uns beschäftigende Frage sehr wichtig. Klar ist, was im folgenden weniger deutlich hervortritt, dass die Idee der Freiheit in der Auswahl den Komplex der kosmologischen Ideen vertritt; die Auswahl der Ideen geht auf die Metaphysik, welche in denselben den ganzen Ertrag der psychologischen, kosmologischen und theologischen Fragen sieht: sie stellen eine Art Zusammenfassung derselben dar. Dass sie in dem Augenblick, wo sie das moralische oder religiöse Gebiet betreten, keine Umformung erfahren (nach dem hier vorliegenden Plan), zeigt die Setzung des hypothetischen Falls, dass ihre Realisierung mit dem spekulativen Vernunftvermögen allein in Verbindung gebracht wird. In demselben Abschnitt hebt Kant aber die Selbständigkeit und Gleichberechtigung der drei Ideen untereinander auf, indem er sie in Hinsicht der Verbindung von Theologie und Moral zur Religion in eine systematische Beziehung zu einander setzt, wonach der zweite Begriff mit dem ersten verbunden notwendig zum dritten als Schlusssatz führen muss. Damit ist die Selbständigkeit der Unsterblichkeitsidee aufgehoben, da sie auf religionsphilosophischem Gebiete als Resultierende der Gottes- und Freiheitsidee begreiflich gemacht wird. Für den Inhalt des kantischen Religionsbegriffes besagt diese Stelle, dass erst durch Hinzutreten der Unsterblichkeitsidee zu Theologie und Moral der Begriff der Religion erreicht wird. Am auffälligsten bleibt, dass die Realisierung dieser Ideen weder in der hier angedeuteten synthetischen Verknüpfung noch Reihenfolge vor sich geht, in der Kritik der reinen Vernunft so wenig wie in der Kritik der praktischen Vernunft, sondern die Ordnung Freiheit, Gott und Unsterblichkeit eingehalten wird (Kritik der reinen Vernunft), oder die Realisierung der Unsterblichkeitsidee vor der Gottesidee erfolgt (Kritik der praktischen Vernunft).

Mit voller Deutlichkeit erscheinen die drei Ideen wieder auf S. 605, aber nicht in der obigen, synthetisch bedingten Reihenfolge, sondern in der Anordnung: „Freiheit des Willens, Unsterblichkeit der Seele, Dasein Gottes" (S. 605). Dies ist um so auffälliger, als hier gerade die Entwicklung beginnt, welche sie auf das praktisch-moralische, sodann religiöse Gebiet hinüberzieht, für welche Beziehung auf „die höchsten

Zwecke unseres Daseins“ die Anmerkung S. 290 gerade die synthetische Ordnung: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit dargethan hatte. Die ausschliessliche Wendung auf das praktische Gebiet erfolgt durch folgende Erwägung (S. 605): „In Ansehung dieser drei Gegenstände ist das bloss spekulative Interesse der Vernunft sehr gering und in Absicht auf dasselbe würde wohl schwerlich eine ermüdende, mit unaufhörlichen Hindernissen ringende Arbeit transcendentaler Nachforschung übernommen werden, weil von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen sein möchten, die Naturforschung doch keinen Gebrauch machen kann.“ Die Freiheit des Willens geht nur die intelligible Ursache des Wollens an, da die Handlungen, sofern sie in Raum und Zeit verlaufen, unter den Naturmechanismus fallen. Die geistige Natur der Seele (und mit ihr die Unsterblichkeit) kann auch zur Erklärung der Zuständlichkeiten in der Erscheinungswelt nichts beitragen. Das Dasein einer höchsten Intelligenz kann zwar teleologische Weltbetrachtung in gewisser Grenze als geboten hinstellen, die Erklärung des Geschehens aber kann nur nach mechanischen Gesetzen erfolgen (vgl. S. 606). S. 607: „Wenn demnach diese drei Kardinalsätze uns zum Wissen gar nicht nötig sind und uns gleichwohl durch unsere Vernunft dringend empfohlen werden, so wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das Praktische angehen müssen.“ So sind sie, und zwar in der Fassung, die ihnen S. 606 gegeben hat, auf das Gebiet des praktischen Vernunftgebrauchs übergeführt.

Nun frägt es sich, was unter Vernunft im praktischen Gebrauche, sofern sie das Interesse an der Realisierung dieser Ideen bedingt, zu verstehen ist. Praktische Vernunft, „welche reine praktische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist“, enthält, ist nur die in Ansehung der „moralischen Gesetze“ praktische Vernunft (vgl. S. 607). Nun ist es für den skizzenhaften Charakter der vorliegenden kantischen Darstellung bezeichnend, dass sie an dem Punkte, wo sie den Begriff einer reinen praktischen Vernunft in moralischer Bestimmtheit erreicht, keine Begründung der absoluten Autonomie und Apriorität des Sittengesetzes giebt, wie die Kritik der praktischen Vernunft es nachher in so umfassender Weise thut. Interessant ist die Art, wie Kant nachher (S. 611) das hier Unterlassene nachholt: „Ich nehme an, dass es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Beweggründe) das Thun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmen, und dass diese Gesetze schlechterdings gebieten und also in aller Absicht notwendig seien. Diesen Satz kann ich mit Recht voraussetzen, nicht allein, indem ich mich auf die Beweise der

aufgeklärten Moralisten, sondern auf das sittliche Urteil eines jeden Menschen berufe, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will" (S. 611 u. 612).

So ist der Begriff eines in Hinsicht auf das Sittengesetz praktischen Vernunftgebrauchs erreicht, auf den die Ideen der spekulativen Vernunft bezogen werden, indem sie auf die Absicht ausgehen, „was zu thun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott, wenn eine künftige Welt ist". Da dieses nun unser Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck betrifft, so ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur auf das Moralische gestellt"! (S. 607). Damit sind die spekulativen Ideen der reinen Vernunft im Augenblick, wo sie ihre Realisierung zu erreichen scheinen, zu rein moralisch-religiös interessierten Ideen geworden. Indem sie auf einen noch unbestimmten höchsten Zweck bezogen werden, erreichen sie unter sich eine Art logischer Verbindung, deren versuchter Beschreibung, in der Form der 2. Auflage, wir schon S. 290 begegnet sind. Das Sittengesetz, dem sie zustreben, übt eine ungleiche Anziehungskraft auf sie aus und macht auch gegenseitige Anziehungskräfte in denselben mobil, so dass der Plan, durch den Nachweis des praktischen Gebrauchs der Vernunft die drei Ideen zugleich in einer Reihe aus ihrer Indifferenzstellung in Hinsicht auf praktische Interessiertheit zu bewegen, wodurch sie ihre praktische Realisierung erreichen, aufgegeben werden muss. Durch das Sittengesetz und durch die Beziehung auf einen Endzweck haben sie zugleich eine Beziehung aufeinander bekommen. Die Kritik der praktischen Vernunft hat später diese Konsequenzen gezogen und die religiös interessierten Ideen, ohne Rücksicht auf die Rolle, welche sie im theoretischen Vernunftgebrauch spielen, aus der praktischen Nötigung in der Reihenfolge ihres praktischen Zusammenhanges zugleich entwickelt und realisiert, welcher Vorgang der vollzogenen Scheidung in theoretische und praktische Vernunft entspricht.

Die religionsphilosophische Skizze übersieht die Schwierigkeiten, welche in der vorausgesetzten Möglichkeit eines Uebergangs der spekulativen Ideen auf das moralisch-praktische Gebiet zwecks Realisierung derselben begründet sind, noch gar nicht; sie operiert mit der Vernunft in theoretischem und praktischem Gebrauch, welche sich in ihrer Einheit in dem Zusammenhang der drei Fragen 1. „Was kann ich wissen? 2. Was soll ich thun? 3. Was darf ich hoffen?" zeigen soll (vgl. S. 610), wobei die erste den spekulativen, die zweite den praktischen, die dritte den Vernunftgebrauch in vereintem praktischen und spekulativen Interesse darthun soll (vgl. S. 610). In diesen Voraus-

setzungen geht die Vernunft in praktischem Gebrauch an die praktische Realisierung der Freiheitsidee. Sie erfolgt S. 608 u. 609 und verdient eher die Bezeichnung einer Ausscheidung der Freiheitsidee aus der zur praktischen Realisierung hinstrebenden Ideendreiheit.

Mit der Behandlung der Freiheitsfrage sind wir an dem Punkte angelangt, wo die positiven Darlegungen der religionsphilosophischen Skizze sich mit Deutlichkeit von den Umrissen der überleitenden Gedankengänge abzuheben beginnen. Wir haben die letzteren bis jetzt in ihrer allgemeinsten Fassung dargestellt, um einen Ueberblick der Gedanken zu bekommen, mit welchen die Kritik der reinen Vernunft vom kritischen Werke zu den Abschnitten gelangt, welche sich auf die praktische Realisierung der drei Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit beziehen. Fassen wir das Wesentliche der bisherigen Untersuchung zusammen. Der Nerv der überleitenden Gedanken zeigt sich in dem von Kant hier beobachteten Sprachgebrauch; durch die Ausdrücke „reine Vernunft in theoretischem Gebrauch" und „reine Vernunft in praktischem Gebrauch" zeigt er an, dass hier, viel stärker als später, die absolute Einheit der Vernunft Voraussetzung seiner Gedankenentwicklung ist. Damit ist zugleich gegeben, dass der religionsphilosophische Gedankenfortschritt hier auf der Voraussetzung beruht, dass sich die „Ideen", welche die Vernunft im praktischen Gebrauch realisiert, absolut decken mit den Ideen, zu welchen die Vernunft im theoretischen Gebrauch, durch die Nötigung vom Bedingten zum Unbedingten fortzuschreiten, getrieben wurde. Ueberwindung des Skeptizismus, das ist der Punkt, von welchem die betrachteten überleitenden Gedanken ausgehen. Damit ist der Grundgedanke des religionsphilosophischen Planes der transcendentalen Dialektik ausgesprochen. Derselbe erforderte nun, dass klar dargestellt würde, wie aus der Zahl der behandelten Ideen die drei später praktisch realisierten Ideen sich herausentwickeln, wie gerade sie zu einer praktisch-religiösen Wertung gelangen. Aus dem Vorhergehenden hat sich ergeben, dass Kant über die besondere Herleitung dieser drei „Ideen" keine Auskunft giebt; die betrachteten überleitenden Gedanken haben uns den Vorgang nicht klar enthüllt. Für das volle Verständnis der kantischen Religionsphilosophie ist aber die Einsicht in die Art der von Kant hier vollzogenen Auswahl von grosser Wichtigkeit, hinsichtlich des religionsphilosophischen Planes der Dialektik, dessen allgemeinere Züge wir uns oben vergegenwärtigt haben. So müssen wir, wenn uns dieser Plan vollständig klar werden soll, im Fortgang unserer Untersuchung von der Frage ausgehen: Wie gelangt die transcendentale Dialektik, von dem „System der transcenden-

talen Ideen" ausgehend, zu den drei „Ideen": Gott, Freiheit und Unsterblichkeit?

Der Skeptizismus, dessen Ueberwindung den Ausgangspunkt der überleitenden Gedanken bildet, bezieht sich auf alle Sätze, welche in den Paralogismen, in den Antinomien und in dem Abschnitt über das „Ideal der reinen Vernunft" behandelt worden sind; überwunden aber wird der Skeptizismus nur hinsichtlich dreier „Ideen", von welchen die Idee der Unsterblichkeit die praktischen Interessen der psychologischen Kontroversen, die Freiheitsidee die der kosmologischen Fragen zusammenfassen soll, während die Gottesidee aus den Ausführungen über das Ideal der reinen Vernunft entsprungen ist. Auffällig ist aber hierbei, dass die Behandlung der Paralogismen der reinen Vernunft abschliesst, ohne überleitenden Hinweis, dass das ganze praktische Interesse der hier behandelten Sätze in der Idee der Unsterblichkeit gipfle; sogar in der Erörterung der Frage nach der Seele als Persönlichkeit erfolgt keine Andeutung des grossen praktischen Interesses dieses dritten Paralogismus. Auch der Abschnitt über das Ideal der reinen Vernunft schliesst ab, ohne dass die Gottesidee auf die Form gebracht wird, in welcher sie als religiös interessierte „Idee" uns nachher in Verbindung mit dem praktischen Vernunftgebrauch wieder begegnet.

Ganz anders steht es mit der Behandlung der „kosmologischen Ideen". Schon die Anwendung des Ausdrucks „Idee" bildet gleichsam eine Ueberleitung zu denjenigen Abschnitten, wo aus der Allgemeinheit der „transcendentalen Ideen" die drei Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit durch den erwärmenden Hauch des praktischen Interesses vor der Erstarrung bewahrt bleiben, welche die anderen „transcendentalen Ideen" erfasst hat. Gehen wir auf den Abschnitt zurück, in welchem der Ausdruck „transcendentale Idee" normiert wird (Kritik der reinen Vernunft S. 272—284), so sehen wir, dass die hier gegebene Begriffsbestimmung viel zu weit ist, als dass sich die spätere Anwendung des Ausdrucks „Idee", sofern er sich in den drei Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit erschöpft, ohne Zwischenglieder erklären liesse. Die hauptsächlich in Frage kommende Definition S. 283 enthält keine Vorbereitung der späteren speziellen Anwendung des Ausdrucks Idee: „Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Also sind unsere jetzt erwogenen reinen Vernunftbegriffe transcendentale Ideen. Sie sind Begriffe der reinen Vernunft; denn sie betrachten alle Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen." S. 284 wird dieser

Begriff der Idee mit dem praktischen Gebrauch des Verstandes in Verbindung gesetzt; während die Idee vorher nur ein „Problem ohne Auflösung“ war, ist sie im praktischen Vernunftgebrauch jederzeit wirklich, „ja die unentbehrliche Bedingung jedes praktischen Gebrauchs der Vernunft“. Zu beachten ist, dass hier das moralische Element, welches später den praktischen Vernunftgebrauch bedingt, gar nicht betont wird.

In der weiteren Behandlung des „Systems der transcendentalen Ideen“ tritt der Ausdruck Idee ganz zurück. Die zeitlose Existenz des denkenden Subjektes als Persönlichkeit wird nicht als Idee bezeichnet, wodurch die spätere Idee der Unsterblichkeit vorbereitet würde. Das erste Zwischenglied in der Entwicklung des Begriffes Idee bildet der Gebrauch desselben in der Erörterung über die kosmologischen Antinomien. Dem „System der transcendentalen Ideen“ entsprechend (S. 287) begegnen wir einem System der „kosmologischen Ideen“ (S. 341). So treffen wir in diesem Abschnitt über die kosmologischen Antinomien zwei wichtige Verbindungslinien, welche von dem rein theoretischen Gebrauch der reinen Vernunft zum praktischen Gebrauch derselben führen. Zunächst, wie schon oben bemerkt, läuft die dialektische Behandlung der Antinomien in einer langen Ausführung aus, welche die Bedeutung der hier behandelten Fragen für das praktische Gebiet darlegt und ihnen die entsprechende Formulierung giebt. Zugleich greift derselbe Abschnitt den Ausdruck „Idee“ wieder auf und bringt ihn in seiner Anwendung auf diese grosse Unterabteilung des „Systems der transcendentalen Ideen“, indem er von einem „System der kosmologischen Ideen“ spricht. Gerade dieser letztere Ausdruck ist in seinem Verhältnis zu dem „System der transcendentalen Ideen“ bezeichnend. Er besagt, dass alle in den kosmologischen Fragen erörterten Gedanken in einem systematischen Zusammenhang stehen, welcher für die Gedanken der Paralogismen nicht so hervorgehoben wurde.

Mit der Anwendung des Ausdrucks Idee auf die einzelnen in den kosmologischen Erörterungen verhandelten Gegenstände ist Kant vorsichtig und zurückhaltend. Ausdrücklich spricht er von vier kosmologischen Ideen auf S. 345: „Es sind demnach nicht mehr als vier kosmologische Ideen, nach den vier Titeln der Kategorien.“ Folgerichtig durchgeführt ist der Sprachgebrauch hinsichtlich des Ausdrucks Idee nur für den Freiheitsbegriff; die Gründe und Bedeutung dieser Thatsache werden uns sogleich noch beschäftigen. Konsequent aber bleibt sich Kant in dem in der Bezeichnung „System der kosmologischen Ideen“ sich ankündigenden Gedanken dadurch, dass er in den

Abschnitten, wo von dem Standpunkt des praktischen Vernunftgebrauchs das Interesse an den im kosmologischen Widerstreit behandelten Gedanken beleuchtet wird, die kosmologischen Ideen in systematischer Verbindung beibehält. Der klarste Ausdruck dieser systematischen Verbindung findet sich in denjenigen Zeilen, welche den entscheidenden Wendepunkt bezeichnen, wo die kosmologischen Ideen in das Beleuchtungsgebiet der Vernunft in praktischen Gebrauch rücken. Diese Zeilen von entscheidender Wichtigkeit stehen auf S. 385. Welches Interesse hat die Vernunft für die jeweilige „Thesis" in dem kosmologischen Widerstreite? „Zuerst ein gewisses praktisches Interesse, woran jeder Wohlgesinnte, wenn er sich auf seinen wahren Vorteil versteht, herzlich teilnimmt. Dass die Welt einen Anfang habe, dass mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, dass dieses zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frei und über den Naturzwang erhoben sei, und dass endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem alles seine Einheit und zweckmässige Verknüpfung entlehnt, das sind so viele Grundsteine der Moral und Religion!"[1]

Um die ganze Tragweite dieser Zeilen zu verstehen, muss man sich immer wieder vorhalten, dass wir es hier mit einem Abschnitt zu thun haben, in welchem Kant die praktische Wertung der kosmologischen Gedanken allein, nicht der in der Dialektik überhaupt behandelten Fragen hervorhebt; wir haben es nur mit dem „System der kosmologischen Ideen" zu thun. Alle vier Antinomien sind vertreten, alle vier erfahren praktische Wertung, alle vier stehen in dem bestimmten Zusammenhang, nach welchem sie schon vorher dialektisch behandelt worden sind. Zugleich mit ihrer praktischen Würdigung haben sie, aus ihrer Allgemeinheit, eine Umbiegung nach der Richtung erfahren, dass sie nach ihrer Beziehung zum erkennenden Subjekt formuliert werden. Was haben die Antinomien für die sittliche und religiöse Weltauffassung des ihren dialektischen Schein durchschauenden erkennenden Subjekts zu bedeuten?

Am meisten widerstrebt die erste Antinomie dieser neuen Orientierung: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen" (S. 354). Schon in der dialektischen Behandlung der Antinomien nimmt sich diese erste Antinomie etwas fremd aus. Man hat den Eindruck, dass der Dialektik nichts abgehen würde, wenn diese Antinomie uns vorenthalten geblieben wäre. Ihre

[1] Vgl. hierzu auch S. 383 oben.

untergeordnete Stellung kommt zum Ausdruck in dem Augenblick, wo sich die transcendentalen Ideen auf das Gebiet der Vernunft in praktischem Gebrauch begeben. Sie hat die Hälfte ihres Umfangs eingebüsst, indem sie nur noch ihren zeitlichen Charakter hat, während sie ihre Beziehung zum Raum verloren hat. S. 385: „Dass die Welt einen Anfang habe, . . . ist ein Grundstein der Moral und der Religion." In dieser Verkürzung, wo die Geschraubtheit der Verbindung der ersten kosmologischen Idee mit dem Gedanken des Schlusssatzes deutlich hervortritt, zeigt sich, dass die erste kosmologische Idee nur durch den systematischen Zusammenhang mit den übrigen auf das neue Gebiet gezerrt ist. Die Verstümmelung, die sie dabei erlitten, und die ungewohnte Atmosphäre des praktischen Vernunftgebrauchs beschleunigen ihr unabwendbares Ende. Entkräftet sinkt sie nieder; im folgenden wird uns nicht einmal ihr Abscheiden gemeldet. Es ist das Los jedes gekünstelten Daseins.

Weit widerstandsfähiger erweist sich unter den neuen Verhältnissen die Thesis der zweiten Antinomie. In ihrer allgemeinen Fassung lautete sie: „Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts als das Einfache, oder das, was aus ihm zusammengesetzt ist" (S. 360). In der praktischen Wertung nimmt diese Thesis folgende Form an: „dass mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur sei, . . . ist ein Grundstein der Moral und Religion" (S. 385). Auf dem praktischen Gebiet hat die zweite kosmologische Idee, dadurch dass sie nach ihrer praktischen Beziehung zum denkenden Subjekt orientiert wird, ihren kosmologischen Charakter ganz verloren: sie ist in dem Umformungsprozesse zur „Idee der Unsterblichkeit" begriffen; schon zeichnen sich die Umrisse ihrer neuen Gestalt klar ab! Hier haben wir das überraschende Resultat, dass die Thesis der zweiten kosmologischen Antinomie bei ihrem Uebergang auf das praktische Gebiet die Gestalt annimmt, in welcher die Gedanken der Paralogismen sich in ihrer praktischen Wertung darstellen müssten. Die Thesis der zweiten kosmologischen Antinomie giebt die „Unsterblichkeitsidee" ab. Darum fehlte die praktische Würdigung der in den Paralogismen behandelten Gedanken am Schluss jenes Abschnitts. Die praktische Gestalt der zweiten Thesis der kosmologischen Antinomien führt, ohne es zu ahnen, den unwiderleglichen Beweis, dass die Paralogismen nichts sind als ein spezieller Fall der zweiten kosmologischen Antinomie, sofern sie die Bedeutung derselben hinsichtlich des erkennenden Subjekts behandeln. Wird diese Beziehung auf das erkennende Subjekt von anderer Seite, hier von der Nötigung zur praktischen Wertung,

an die zweite kosmologische Antinomie herangetragen, so wird das bisher versteckte Doppelspiel klar.

Wie steht es mit der dritten kosmologischen Antinomie? Die Thesis lautet: „Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig“ (S. 368). In der neuen Form lautet sie auf praktischem Gebiete: „dass mein denkendes Selbst“ — welches einfacher und unverweslicher Natur ist — „zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frei und über den Naturzwang erhoben sei, . . . das ist ein Grundstein der Moral und Religion“ (S. 385). Die Umbiegung dieser kosmologischen Idee beruht auf demselben Prinzip, wie die der vorhergehenden. Auch die Thesis der dritten Antinomie wird nach ihrer Orientierung auf das denkende Subjekt hin formuliert. An Stelle der Frage nach dem gesetzlichen Zusammenhang der Erscheinungen überhaupt tritt die Frage nach dem Verhältnis menschlicher Handlungen zum Naturmechanismus. Die Frage nach der Freiheit als Prinzip des Geschehens neben dem Naturmechanismus wird in ihrer Beschränkung auf die Erscheinungen, welche in besonderem Verhältnis zum „denkenden Selbst“, sofern es zugleich praktisches Ich ist, betrachtet. Wir stehen hier an dem entscheidenden Punkte, wo der kritische Idealismus aus praktischem Interesse nach einem Unterscheidungsprinzip menschlicher Handlungen von Erscheinungen schlechthin sucht, — ohne es finden zu können. Diese Stelle auf S. 385 nimmt sich wie eine Weissagung auf die Zukunft aus. Durch die ganze kantische Philosophie hindurch wird die Behandlung der Freiheitsfrage nach diesem Unterscheidungsprinzip suchen und, nach dem Wesen des kritischen Idealismus, kein in der Natur der Sache begründetes, sondern nur ein willkürliches finden können. Ist es Zufall, dass Kant hier den Ausdruck Handlungen durch das Adjektiv „willkürlich“ beschränkt, als ob für die Behandlung der Freiheitsfrage die Unterscheidung zwischen „Handlungen“ schlechthin und „willkürlichen Handlungen“ sich irgendwie rechtfertigen liesse? Ist der Gebrauch des Adjektivs „willkürlich“ in der vorliegenden Stelle nicht ebenso willkürlich, wie die hier vom kritischen Idealismus versuchte Unterscheidung zwischen Handlung und Erscheinung? Auch in dem hier behandelten Ausdruck liegt ein Hinweis auf die Zukunft; wir werden den „willkürlichen Handlungen“ an der entscheidenden Stelle der Behandlung des Freiheitsproblems in der Kritik der praktischen Vernunft wiederbegegnen und dort das Wirrsal von Schwierigkeiten, welche dadurch entstehen, beleuchten.

Der Wendepunkt der dritten „kosmologischen Idee“ zur „Idee der Freiheit“ in dem Dreiideenschema „Gott, Freiheit, Unsterblichkeit“ wird durch die Ersetzung des Ausdrucks „Erscheinung“ (vgl. S. 368) durch „Handlung“ (vgl. S. 385) bezeichnet. Diese „Idee der Freiheit“ ist die fundamentale „Idee“ der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus. Ist nach letzterem die ganze Welt nur Erscheinung in Hinsicht auf das „denkende Subjekt“, so bezieht sich die Freiheitsidee auf das Verhältnis dieses „denkenden Subjekts“ als Erscheinung zu der Erscheinungswelt. Die Freiheitsidee steht im Centrum der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus. Alle Lösungsmöglichkeiten — und alle neuen Schwierigkeiten, welche der kritische Idealismus an das Freiheitsproblem in seiner moralischen Bedeutung heranträgt —, verschlingen sich, wo die kantische Religionsphilosophie zur Realisierung der „Freiheitsidee“ schreitet, zu einem fast unentwirrbaren Knäuel. So erklärt es sich auch, dass die Behandlung der Freiheitsfrage am Anfang jeder religionsphilosophischen Gedankenreihe Kant's, offen oder versteckt, sich aufdrängt. Hier entscheidet sich die Frage, ob der kritische Idealismus mit moralisch-religiösen Interessen sich verbinden lässt oder ob er dieser Verbindung indifferent gegenübersteht.

Wir gehen zur letzten kosmologischen Antinomie über; sie lautet in der Thesis: „Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Teil oder ihre Ursache ein schlechthin notwendig Wesen ist“ (S. 374). Im Bereich des praktischen Interesses nimmt sie folgende Form an: „Dass die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem alles seine Einheit und zweckmässige Verknüpfung entlehnt, ist ein Grundstein der Moral und Religion“ (S. 385).

Die Umwandlung, welche die vierte kosmologische Idee durch ihre praktische Wertung erfahren hat, ist nicht minder interessant als die der vorhergehenden. In der dialektischen Behandlung der vierten Antinomie nicht minder als in der Formulierung derselben hat Kant sich sehr enge Grenzen gezogen, um die Unterscheidung zwischen dem hier Verhandelten und den Gedanken des Abschnitts über das Ideal der reinen Vernunft aufrecht zu erhalten. In der Formulierung und in der Erörterung dieser letzten Antinomie handelt es sich nur um das Aufsteigen von der empirischen Reihe zu ihrem obersten absoluten Gliede. Gott kommt nur in Betracht als das notwendige Wesen, als das oberste Glied in der Weltreihe (vgl. S. 378). In der praktischen Wertung dieser kosmologischen Idee begegnen wir aber viel entwickelteren Gedanken. Das Urwesen kommt nicht, wie in der letzten kos-

mologischen Antinomie, allein als „absolute Position“ in Betracht, sondern sofern es die Einheit und zweckmässige Verknüpfung der Erscheinungen bedingt. Der kosmologische Gedankengang ist durchsetzt mit teleologischen Motiven. Es liegt dies in der Konsequenz der Umbiegung der kosmologischen Ideen auf S. 385. Besteht die praktische Wertung der kosmologischen Ideen darin, dass sie eine Beziehung auf das erkennende Subjekt erhalten, so muss die vierte kosmologische Idee, welche sich auf die absolute Bedingung des Seins und Geschehens bezieht, notwendig eine teleologische Orientierung bekommen; denn das Wesen der Teleologie besteht darin, das das Sein und Geschehen, sofern sie sich in der Erscheinungswelt darstellen, in ihrer Beziehung auf das erkennende Subjekt als Erscheinung beurteilt werden. So ist das „Urwesen“ auf S. 385 ein viel inhaltreicherer Begriff als das „schlechthin notwendige Wesen“ auf S. 374. Das „Urwesen“ auf S. 385 hat den vollen Inhalt, welchen das dritte Hauptstück der transcendentalen Dialektik in dem „Ideal der reinen Vernunft“ entdeckt.

So wiederholt sich bei der Untersuchung über die vierte „kosmologische Idee“, was schon bei der Behandlung der zweiten sich herausstellte. Bei letzterer entdeckte uns die praktische Orientierung, welche sie auf S. 385 erfuhr, dass die Paralogismen der reinen Vernunft, ihrer wirklichen Bedeutung nach, nur die Ausführung eines speziellen Falles der zweiten kosmologischen Antinomie seien. In der vorliegenden Form der vierten Antinomie zeigt sich, dass sie hier, verkürzt behandelt, ihre wirkliche Ausführung in der Erörterung über das transcendentale Ideal findet; die Trennung zwischen der vierten „kosmologischen Idee“ und dem „Ideal der reinen Vernunft“ ist eine künstliche. Orientiert man sie beide nach dem praktischen Gebrauch der Vernunft, betrachtet man sie in ihrer Beziehung auf das erkennende Subjekt, so stellt sich, da sie in ihrer praktischen Form sich decken, heraus, dass auch ihre getrennte theoretische Behandlung sich nicht aus inneren Gründen rechtfertigen lässt. Damit stimmt auch, dass Kant selbst in der Erörterung über das Ideal der reinen Vernunft das Verhältnis der gegenseitigen Bedingtheit, welches zwischen dem kosmologischen und dem teleologischen Element in Hinsicht auf die Statuierung des Urwesens herrscht, nachdrücklich bei der Kritik der Gottesbeweise hervorhebt. So ist die „Idee Gottes“ in dem Dreiideenschema die Form, welche die vierte kosmologische Antinomie bei ihrer neuen Orientierung im praktischen Vernunftgebrauch angenommen hat.

Fassen wir die Erörterungen über diesen wichtigen Abschnitt von S. 385 zusammen. Er bietet uns die Form, in welcher die einzelnen Glieder des Systems der kosmologischen Ideen uns bei ihrer prak-

tischen Wertung erscheinen. Die erste verkrüppelt und stirbt eines schnellen Todes. Die zweite „kosmologische Idee“ erhält die Form der „Idee der Unsterblichkeit“; die dritte stellt sich als die „Idee der Freiheit“ dar; in der vierten erkennen wir alle Züge der „Idee Gottes“. Aus dem System der vier kosmologischen Ideen ist das „Dreiideenschema“ Gott, Freiheit und Unsterblichkeit geworden; es tritt uns hier in der Gestalt entgegen, in der es später die kantische Religionsphilosophie beherrscht; in überraschend einfacher und klarer Fassung wird der praktisch-religiöse Gedankeninhalt dieser drei Ideen skizziert, und zwar so, als ob die gebotene Form der drei Ideen diejenige sei, welche sich aus den drei letzten kosmologischen Ideen, durch die erfolgte praktische Orientierung, ohne weitere Voraussetzungen und ohne weitere Zwischenglieder, ergäbe! Das ist die grosse Wichtigkeit dieser Stelle: sie verlangt von uns, das Dreiideenschema der kantischen Religionsphilosophie, als die Form, welche das „System der kosmologischen Ideen“ bei dem praktischen Gebrauch der Vernunft annimmt, zu begreifen! Sie skizziert eine kantische Religionsphilosophie ohne Rücksicht auf die Paralogismen und das Ideal der reinen Vernunft, indem sie einerseits den Beitrag, welchen der erstere Abschnitt zum Dreiideenschema liefern könnte, nämlich die Idee der Unsterblichkeit, direkt aus der zweiten kosmologischen Idee ableitet, und indem sie andererseits den Beitrag, welchen der Abschnitt über das transcendentale Ideal zu dem Dreiideenschema liefern sollte, die Idee Gottes, mit ihrem ganzen praktischen Inhalt, direkt aus der vierten kosmologischen Idee gewinnt. Diesen drei, ohne Zwischenglieder, aus den kosmologischen Ideen gewonnenen Ideen Unsterblichkeit, Freiheit und Gott verleiht sie einen systematischen Zusammenhang, der mit dem systematischen Zusammenhang, in welchem die kosmologischen Antinomien behandelt wurden, in genauem Verhältnis steht. Dieser Zusammenhang stimmt weder mit der Reihenfolge der Ideen nach der gewohnten, von Kant oft angewandten Ordnung „Gott — Freiheit — Unsterblichkeit“, noch mit der Reihenfolge, in welcher die Ideen in der Religionsphilosophie, sowohl in der religionsphilosophischen Skizze, als auch in der Kritik der praktischen Vernunft, abgehandelt werden, überein, da in beiden Fällen die Idee der Freiheit an die erste Stelle gerückt wird.

So haben wir hier Auswahl, Formulierung, Inhaltsbestimmung und systematische Anordnung des Dreiideenschemas, als in alleiniger und naturgemässer Verbindung mit dem System der kosmologischen Ideen vollzogen, nachgewiesen. Das Verknüpfungsprinzip ist der Fortschritt von der Beziehung des erkennenden Subjekts auf sich selbst zu der Selbstbeziehung desselben als Erscheinung auf die Erscheinungs-

welt, und von der letzteren zur Beziehung derselben auf ihren Urgrund. Diese Anordnung liegt der Aufeinanderfolge der drei letzten kosmologischen Antinomien und der praktischen Wertung des „Systems der kosmologischen Ideen“ auf S. 385 zu Grunde. Nun hat schon die Prüfung der einzelnen Ideen ergeben, dass alle drei Ideen des Dreiideenschemas auf die drei letzten kosmologischen Ideen direkt zurückgehen, und dass folglich die Gedanken der Paralogismen und des Ideals der reinen Vernunft nicht an sich, sondern nur sofern sie spezielle Ausführungen zweier kosmologischer Ideen sind, in praktischer Formulierung in dem Dreiideenschema wieder auftauchen. Jetzt zeigt sich dasselbe hinsichtlich der Aufeinanderfolge der Ideen, sofern dieselbe durch den Uebergang aus dem theoretischen in den praktischen Gebrauch keine Aenderung erfahren haben soll. Vergleicht man nämlich S. 385 mit S. 290, so sieht man, dass der Zusammenhang der Ideen in dem „System der kosmologischen Ideen“ von demselben Prinzip beherrscht ist, welches S. 290 als Anordnungsprinzip für das „System der transcendentalen Ideen“ ausspricht. „Von der Erkenntnis seiner selbst (der Seele) zur Welterkenntnis und, vermittelst dieser, zum Urwesen fortzugehen, ist ein so natürlicher Fortschritt, dass er dem logischen Fortgange der Vernunft von den Prämissen zum Schlusssatze ähnlich scheint“ (S. 290). Diese Stelle wurde schon früher in dieser Untersuchung gewürdigt, indem aus der Anmerkung zur zweiten Ausgabe geschlossen wurde, dass Kant die drei Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, ohne die verbindenden Gedanken anzugeben, auf die drei Abschnitte der Dialektik, die Seelenlehre, die Kosmologie und die Theologie betreffend, beziehen wolle. Nun zeigt der Vergleich mit S. 385, dass er dort dieselben drei Ideen, nach demselben Anordnungsprinzip nicht aus der Seelenlehre, der Kosmologie und der Theologie, sofern er sie dialektisch behandelt, ableitet, sondern sie in direkter Beziehung auf die drei letzten kosmologischen Ideen entwickelt. So haben wir einmal das Dreiideenschema als in Verbindung mit dem „System der transcendentalen Ideen“, das andere Mal als in Verbindung mit dem „System der kosmologischen Ideen“ sich entwickelnd dargestellt!

Diese Thatsache ist für die Grundlegung der kantischen Religionsphilosophie in der Dialektik von grosser Wichtigkeit. Sie zeigt, wie zwei Gedankenreihen, in ihrem Verhältnis concentrischen Kreisen vergleichbar, nebeneinander hergehen, ohne dass Kant die Notwendigkeit fühlt, dieses gegenseitig sich ausschliessende Nebeneinander auszugleichen. Man könnte versucht sein, diese Thatsache aus der Entstehungsgeschichte der Kritik der reinen Vernunft zu erklären. In ge-

wisser Hinsicht wird allerdings eine genauere Kenntnis dieser Entstehungsgeschichte uns über das Nebeneinander dieser beiden Gedankenreihen manchen Aufschluss geben können. Andererseits gehört das Nebeneinander dieser beiden Gedankenreihen und die damit verbundene Unklarheit über die Provenienz des Dreiideenschemas zum Charakter der Religionsphilosophie KANT's überhaupt. Das zeigt gerade die merkwürdige Anmerkung zur zweiten Ausgabe auf S. 290, welche in die Zeitnähe der Entstehung der Kritik der praktischen Vernunft fällt.

Mit der Einsicht in diesen doppelreihigen Gedankengang gewinnen wir neue Klarheit hinsichtlich der Entwicklungsgeschichte des Begriffes „Idee" bei seinem Uebergang von dem theoretischen Gebiet auf das praktische. Der Anfangspunkt dieser Entwicklung ist, wie schon früher bemerkt, der weite Begriff der „transcendentalen Idee". Den Schlusspunkt bildet die prägnante Bedeutung, welche der Ausdruck Idee in Beziehung auf das Dreiideenschema erhält, wo nur Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als „Ideen" bezeichnet werden. Indem wir nun den Gebrauch des Ausdrucks „Idee" verfolgten, fanden wir, dass derselbe erst in dem Abschnitt über die kosmologischen Antinomien wieder zur Geltung kommt, wie schon die in der Ueberschrift (S. 341) gewählte Bezeichnung „System der kosmologischen Ideen" anzeigt. Schon bei der Untersuchung über den Gebrauch des Ausdrucks Idee wurde der Gedanke ausgesprochen, dass wir es hier mit einem Entwicklungsstadium des Begriffes Idee in seiner Hinbewegung vom theoretischen auf das Gebiet des praktischen Vernunftgebrauchs zu thun haben. Jetzt, nachdem wir die Stellung des „Systems der kosmologischen Ideen", sowohl nach rückwärts in seiner Beziehung zum „System der transcendentalen Ideen", als auch nach vorwärts zu dem Dreiideenschema Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, genauer untersucht haben, können wir jene oben geahnte Erkenntnis genauer formulieren. Das „System der kosmologischen Ideen" ist nicht etwas von dem „System der transcendentalen Ideen" verschiedenes, sondern es ist die Verengerung, in welcher sich das allgemein gefasste „System der transcendentalen Ideen" zum Dreiideenschema hinbewegt. Beidemal ist es ein „System von Ideen", beidemal ist das Anordnungsprinzip dafür dasselbe, und von beiden gelangt man durch dasselbe Verfahren einer neuen Orientierung zu dem Dreiideenschema Unsterblichkeit, Freiheit, Gott, wobei das Anordnungsprinzip auch hier dasselbe geblieben ist. Dieses Verhältnis lässt sich an dem Beispiel von drei Strahlen erläutern, welche durch drei Parallelen in verschiedenen Abständen geschnitten werden. Die von dem Scheitelpunkt am weitesten entfernte Parallele

schneidet die drei Strahlen in den drei Punkten $A' B' C'$: es ist das „System der transcendentalen Ideen". Ein zweite Parallele teilt die so gewonnenen Abschnitte der Strahlen nach dem Verhältnis von 2 : 1. Die Schnittpunkte $A'' B'' C''$ stellen das „System der kosmologischen Ideen" dar. Eine dritte Parallele teilt diese neugewonnenen Abschnitte wieder nach dem Verhältnis 2 : 1: $A''' B''' C'''$ bezeichnen das Dreiideenschema. Im Scheitelpunkt der Strahlen fallen die drei Schnittpunkte zusammen: die drei Ideen sind in der einen enthalten: es giebt eigentlich nur eine „Idee" — die Idee der Freiheit. Damit haben wir, durch das gewählte geometrische Beispiel verführt, einen Gedanken ausgesprochen, welchen erst die Kritik der Realisierung der Postulate in der Kritik der praktischen Vernunft ergeben wird.

Aus dieser Einsicht in die Entwicklungsgeschichte des Begriffs Idee erklärt sich nun auch die schon früher berührte Thatsache, dass nur der Abschnitt über die kosmologischen Antinomien eine Ueberleitung zur Wertung der hier behandelten Gedanken für den praktischen Vernunftgebrauch bietet. Sind die Paralogismen und der Abschnitt über das „Ideal der reinen Vernunft" nur besondere Ausführungen der zweiten und vierten kosmologischen Idee, und ist das „System der kosmologischen Ideen" die Uebergangsform des „Systems der transcendentalen Ideen" in Hinbewegung auf das Dreiideenschema, so liegt es in der Natur der Sache begründet, dass diese beiden Abschnitte keine besondere, auf den Beitrag, welche sie zum Dreiideenschema bringen, berechnete, praktische Ueberleitung bieten können. Es ist gleichsam eine höhere Gesetzmässigkeit des Gedankengangs, welche sich in dem Fehlen einer praktischen Ausleitung bei dem ersten und dritten Hauptstücke des zweiten Buches der transcendentalen Dialektik, verglichen mit dem zweiten Hauptstück desselben, bekundet.

In der praktischen Ausleitung der kosmologischen Antinomien, welche sich durch verschiedene Abschnitte hindurch von S. 382—451 erstreckt, nimmt die darin behandelte Idee der Freiheit das Hauptinteresse in Anspruch. Die centrale Stellung, welche diese Idee in der kantischen Philosophie überhaupt und in der Religionsphilosophie insbesondere einnimmt, tritt hier klar zu Tage. Nirgends wird eine Idee so auf ihre praktische Realisierung hin vorbereitet, wie hier die Idee der Freiheit. Darauf deutet schon die häufige Anwendung des Ausdrucks „Idee" auf den hier behandelten Begriff der Freiheit hin, während die Anwendung dieses Ausdrucks auf die Thesen des „Systems der kosmologischen Ideen" sonst doch ein ziemlich beschränkter bleibt. Für die Richtigkeit der vorher ausgeführten Untersuchungen ist es sehr bezeichnend, dass Kant in diesem Zusammenhang die Freiheit bald

als „transcendentale Idee“, bald als „kosmologische Idee“ anführt, ohne anzudeuten, dass die letztere Bezeichnung zur ersteren eigentlich im Verhältnis der Unterordnung stehen müsste. Diese Idee der Freiheit ist die einzige, welche KANT bis zu dem Punkte erörtert hat, wo sie im Begriff ist, ihre praktische Realisierung zu erfahren. Nun ist es gerade diejenige Idee, welche in der religionsphilosophischen Skizze, wie in der Kritik der praktischen Vernunft an erster Stelle abgehandelt wird. So bleibt uns noch übrig, am Schlusse dieser Untersuchung über den religionsphilosophischen Plan der Dialektik, die Vorbereitung, welche die praktische Realisierung der Idee der Freiheit in den überleitenden Abschnitten des zweiten Hauptstücks des zweiten Buchs der Dialektik erfährt, uns kurz zu vergegenwärtigen, um dann, zur religionsphilosophischen Skizze übergehend, entscheiden zu können, ob und inwieweit die in derselben auf S. 608 u. 609 erfolgende Behandlung und Realisierung der Freiheitsidee der von KANT in dieser Frage gebotenen Vorbereitung entspricht.

Die Vorbereitung der praktischen Realisierung der Idee der Freiheit vollzieht sich auf S. 428—445. In jeder Hinsicht stellen die auf diesen Seiten gebotenen Ausführungen den Höhepunkt der kantischen Darlegungen in der Dialektik dar. Die ganze Erörterung verläuft in einer in der kantischen Darstellung sehr wirkungsvollen Steigerung.

Zunächst wird Klarheit geschaffen über das in Frage kommende Problem. Wie verhalten sich die Idee der Freiheit in praktischem Verstande und die transcendentale oder kosmologische Idee der Freiheit in theoretischem Vernunftgebrauch zu einander? Unter der ersteren versteht KANT S. 429 „die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“. Die letztere bezieht sich auf die Entscheidung, „ob die Kausalität nach Gesetzen der Natur die einzige sei, oder ob noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig sei“ (S. 368). Hält man sich an die hier wiedergegebenen Definitionen allein, so könnte es scheinen, als ob es zwei von einander unabhängige Ideen der Freiheit seien, von denen die erstere zu ihrer Realisierung nicht auf die zweite angewiesen sei. Aber schon S. 385 ist die praktische Idee der Freiheit als die Form aufgefasst, welche die „kosmologische Idee der Freiheit“ bei ihrem Uebergang auf das Gebiet des praktischen Vernunftgebrauchs annimmt. S. 429 bezeugt dieses Verhältnis von neuem und betont — darin besteht der Gedankenfortschritt — den Umstand, dass in dieser Verkettung der beiden die Schwierigkeit der Realisierung der praktischen Idee der Freiheit beruhe. „Es ist überaus merkwürdig, dass auf diese transcendentale Idee der Freiheit sich der praktische Begriff

derselben gründe, und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeit ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben" (S. 429). Man könnte diesen Satz die Fundamentalerklärung der kantischen Behandlung der Freiheitsfrage nennen. So muss die Möglichkeit der Auflösung dieser Schwierigkeit lediglich die Transcendentalphilosophie beschäftigen (S. 430). Dabei bietet die Einsicht des kritischen Idealismus in den Charakter der Erscheinungswelt den einzigen Punkt, von wo die Hebung der Schwierigkeiten unternommen werden kann; „denn sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist die Freiheit nicht zu retten" (S. 431). So muss sich die kosmologische Idee der Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen „Naturnotwendigkeit" (S. 434), wenn sich diese Verbindung überhaupt rechtfertigen lässt, durch die Mittel des kritischen Idealismus darstellen lassen. Dass die „kosmologische Idee der Freiheit" hier in Abzweckung auf die praktische Idee der Freiheit behandelt wird, zeigt sich darin, dass die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Kausalitätsgesetz nicht mehr wie bei der dritten kosmologischen Antinomie auf die Erscheinungen überhaupt bezogen wird, sondern wie auf S. 385 das Verhältnis der menschlichen Handlungen zur Kausalität der Erscheinungen schlechthin betrifft. Der Ausdruck Kant's erreicht hier eine wunderbare Klarheit: „Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt und insofern auch eine der Naturursachen, deren Kausalität unter empirischen Gesetzen stehen muss. Als eine solche muss er demnach auch einen empirischen Charakter haben, so wie alle anderen Naturdinge. Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch blosse Apperzeption und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einesteils Phänomen, anderenteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloss intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann" (S. 437 u. 438). Die durch das „Sollen" ausgedrückte Art von Notwendigkeit lässt den Fall als an sich möglich erscheinen, dass die Vernunft in Ansehung der Erscheinung Kausalität habe (S. 438 u. 439). Ueber die Wirklichkeit oder Möglichkeit dieser praktischen Freiheit lässt sich, wenn man sie in ihrem unlösbaren Verhältnis zur transcendentalen Idee der Freiheit betrachtet, nichts aussagen. Nur „dass Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, das war das Einzige, was wir leisten konnten und woran es uns einzig und allein auch gelegen war" (S. 445).

Diese Worte, welche einerseits zugeben müssen, dass das Resultat der überleitenden kritischen Behandlung der Freiheitsfrage ein sehr bescheidenes ist, andererseits aber die Erkenntnis aussprechen, dass das hier Erreichte genügt, um die praktische Realisierung der Freiheitsidee nicht von vornherein unmöglich zu machen, bilden den Schluss dieses wichtigen Abschnitts, welcher die dritte kosmologische Idee bis hart an die Grenze, welche sie als „Idee der Freiheit“ im praktischen Gebrauch der Vernunft überschreiten soll, begleitet. Die Grundvoraussetzung der kantischen Darlegung ist das auf S. 429 ausgesprochene Verhältnis der praktischen Idee der Freiheit zur transcendentalen Idee der Freiheit. Knüpft die Behandlung der Freiheitsidee in der religionsphilosophischen Skizze an diese Grundvoraussetzung an oder nicht? Mit der Entscheidung dieser Frage entscheidet sich die allgemeinere Frage, ob die religionsphilosophische Skizze wirklich die positive Ausführung sei, zu welcher die kritischen Untersuchungen der Kritik der reinen Vernunft die negativen Vorarbeiten geliefert haben? Um die Wichtigkeit dieser Stellung der Freiheitsfrage zu erkennen, braucht man sich nur daran zu erinnern, wie wir im Laufe der Untersuchung zu dieser Frage geführt wurden.

Zunächst gaben wir im allgemeinen einen Ueberblick der Gedanken, mit welchen Kant von dem kritischen Werk zum religionsphilosophischen Aufbau hinlenkt. Als den Grundgedanken derselben erkannten wir die Einheit der Vernunft im theoretischen und praktischen Gebrauch, nebst den daraus für den religionsphilosophischen Plan des Ganzen sich ergebenden Folgerungen. Nachdem wir diesen Ueberblick bis zum Beginn der eigentlichen religionsphilosophischen Skizze S. 605ff. ausgeführt hatten, machte sich die Notwendigkeit geltend, von den gewonnenen allgemeinen Gedanken aus, eine mehr auf die Einzelheiten des religionsphilosophischen Planes der transcendentalen Dialektik gerichtete Untersuchung anzustellen. Hierbei drängte sich mit steigender Klarheit die Frage, in welchem Verhältnis das Dreiideenschema zum „System der transcendentalen Ideen“ stehe, als Hauptfrage auf. Dieselbe schloss zugleich die Frage in sich, inwieweit im zweiten Teil der Dialektik die praktische Realisierung der Ideen nach Möglichkeit, Form und Inhalt vorbereitet sei. Die Untersuchung wies nach, dass für die Beantwortung dieser Frage die Ausführungen über das System der kosmologischen Ideen entscheidend sei. Zugleich aber ergab sich, dass die Idee der Freiheit in den betreffenden Ausführungen Kant's die einzige ist, welche er in allen Stadien bis zur Grenze des praktischen Vernunftgebrauchs verfolgt. Damit ist gegeben, dass sie allein uns über den religionsphilosophischen Plan der

Dialektik berichten kann, und von ihr aus in der Hauptsache die Entscheidung gefunden werden kann, ob die religionsphilosophische Skizze dem religionsphilosophischen Plan, welcher der Dialektik der Kritik der reinen Vernunft zu Grunde liegt, entspricht.

Um in der Frage, worauf es hier ankommt, klar zu sehen, muss man davon absehen, die Behandlung der praktischen Freiheitsfrage in der Kritik der praktischen Vernunft als Auslegungskanon für die vorliegende Stelle zu verwenden; erst so sieht man die Verschiedenheit zwischen diesem ersten Versuch der praktischen Realisierung der Idee der Freiheit und allen späteren ein. Kant scheidet hier streng zwischen dem transcendentalen und dem praktischen Freiheitsbegriff. S. 608: „Es ist zuerst anzumerken, dass ich mich vorjetzt des Begriffs der Freiheit nur im praktischen Verstande bedienen werde und den in transcendentaler Bedeutung, welcher nicht als Erklärungsgrund der Erscheinungen empirisch vorausgesetzt werden kann, sondern selbst ein Problem für die Vernunft ist, hier als oben abgethan bei Seite setze“ (S. 608). Als praktische Freiheit wird diejenige Willkür bezeichnet, „welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann.“ S. 608: „Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden“! „Denn nicht bloss das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar affiziert, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; diese Ueberlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrungswert, d. i. gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft. Diese giebt daher auch Gesetze, welche Imperative, d. i. objektive Gesetze der Freiheit sind und welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht, und sich darin von Naturgesetzen, die nur von dem handeln, was geschieht, unterscheiden, weshalb sie auch praktische Gesetze genannt werden“ (S. 608 u. 609). Man braucht nur die obige Nebenordnung von „gut und nützlich“ sich zu vergegenwärtigen, um darauf aufmerksam zu werden, dass hier die spätere reine Fassung des kantischen Sittengesetzes noch nicht erreicht ist. Die Vernunftgesetze unterscheiden sich hier von den Sinnlichkeitstrieben nur relativ, nicht absolut, indem sie dasjenige, „was auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist“, „was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrungswert, d. i. gut und nützlich ist“, bezwecken. Vollständig klar wird die Lage in dem Augenblick, wo die praktische Freiheit als eine „Naturursache“ bezeichnet wird: „Wir erkennen also

die praktische Freiheit durch Erfahrung, als eine von den Naturursachen, nämlich eine Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens, indessen dass die transcendentale Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Kausalität eine Reihe von Erscheinungen anzufangen) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert und sofern dem Naturgesetze, mithin aller möglichen Erfahrung zuwider zu sein scheint und also ein Problem bleibt.“ So haben wir es in dem Kanon der reinen Vernunft, sofern derselbe nur im praktischen Gebrauche möglich ist, nur „mit zwei Fragen zu thun: ist ein Gott? ist ein künftiges Leben?“ (S. 609). Die Frage wegen der Freiheit (in transcendentalem Sinn) betrifft „bloss das spekulative Wissen, welches wir als ganz gleichgültig bei Seite setzen können, wenn es um das Praktische zu thun ist, und worüber in der Antinomie der reinen Vernunft schon hinreichende Erörterung zu finden ist“ (S. 609). Damit ist die Freiheitsfrage abgethan: sie ist als erste durchs Ziel gegangen. Es frägt sich, ob dieser Sieg als gültig anerkannt wird?

Der religionsphilosophische Plan der transcendentalen Dialektik bestand darin, den spekulativen Ideen der reinen Vernunft, sofern sich ergiebt, dass ihre Wichtigkeit den praktischen Vernunftgebrauch angeht, hinsichtlich des praktischen Vernunftgebrauches praktische Realität zu verschaffen. Die Idee der Freiheit entspricht der dritten kosmologischen Idee: sie bezieht sich darauf, „ob die Kausalität nach Gesetzen der Natur die einzige ist, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können, oder ob noch eine Kausalität durch Freiheit annehmbar ist?“ (vgl. Kritik der reinen Vernunft S. 368). Für das Vernunftwesen hat das so gestellte Problem Interesse, weil von der Lösung desselben abhängt, ob es seine Handlungen nur nach dem Naturmechanismus, in welchen sie als Erscheinungen eingegliedert sind, durch das allgemeine Gesetz der Kausalität erklären darf, oder ob es dieselben Handlungen als zeiträumliche Erfassung von intelligiblen Thaten ansehen kann, welche, sofern sie die intelligible Ursache unseres Wollens angehen, frei sind. Die Freiheitsidee, welche der praktischen Realisierung zustrebt, ist — so lässt sich alles früher Gesagte zusammenfassen — die transcendentale Idee der Freiheit, welche auf dem durch den kritischen Idealismus als möglich dargethanen Verhältnis der intelligiblen und der Erscheinungswelt beruht.

Nun lehnt aber auf S. 608 u. 609 die Idee der praktischen Freiheit wiederholt jede Verwandtschaft mit der transcendentalen Idee der Freiheit ab, um durch Abschütteln des unbequemen Anhangs leichter

das Ziel zu erreichen. Hierdurch widerspricht dieses Verhalten dem religionsphilosophischen Plane der ganzen transcendentalen Dialektik, zerstört die verkündete Einheit des spekulativen und praktischen Interesses der Vernunft und macht den wichtigen Teil der Untersuchungen der Kritik der reinen Vernunft, welcher sich auf das Freiheitsproblem bezieht und die Vorbereitung der Idee der Freiheit zur praktischen Realisierung enthält, vollständig wertlos; wir müssen nämlich konstatieren, dass bei der praktischen Realisierung der Freiheitsidee auf S. 608 u. 609 eine in jeder Hinsicht auffällige und neue, mit dem kritischen Idealismus sich gar nicht berührende Fassung der Freiheitsidee auftaucht, welche sich nun in die Stelle der transcendentalen eindrängt und die letztere ganz wertlos macht. Die praktische Realisierung der Freiheitsidee erfolgt also, indem zwischen einer praktischen und einer transcendentalen Freiheit unterschieden wird, während die Freiheit, die nach Realisierung strebt, die transcendentale Freiheitsidee im praktischen Vernunftgebrauch ist!

Die Nötigung zu diesem Schritte lässt sich in ihren Ursachen in der kantischen Darstellung erkennen. Sie liegt in der Verschiebung, welche das Freiheitsproblem erfährt, sobald es sich auf das praktisch sittliche Gebiet hinüberbewegt. Obwohl Kant S. 608 u. 609 die „moralischen Gesetze“ als solche nicht mit der Freiheitsfrage in Verbindung bringt, sondern das praktische Vermögen unserer Vernunft in Hinsicht auf die höchst denkbare Verfeinerung von Nützlichkeitserwägungen entwickelt, so wirkt doch der auf S. 607 erreichte Gedanke, dass es rein praktische Vernunft nur in Ansehung der moralischen Gesetze giebt, soweit nach, dass, wenn S. 608 u. 609 auch die spätere reine Fassung des Sittengesetzes noch nicht zu Grunde liegt, die Bestimmung der praktischen Freiheit doch in letzter Linie auf die sittliche Freiheit geht, in welcher Abzweckung die Freiheitsfrage überhaupt erst Interesse bekommt. So lässt die Darstellung in dem Prinzip der Unterscheidung, welches sie für die transcendentale und die praktische Freiheitsidee aufstellt, die Schwierigkeit, welche für die durch den kritischen Idealismus vorbereitete Freiheitsidee durch Hinzutreten des moralischen Interesses entsteht, erkennen. Kant drückt dies S. 609 so aus, dass er die „praktische Freiheit“ als eine „von den Naturursachen“ anführt und die transcendentale Freiheit, sofern sie „dem Naturgesetze“ zuwider scheint, als ein für das praktische Gebiet indifferentes Problem des reinen Wissens hinstellt; dies bedeutet nichts anderes, als dass die Idee der praktischen Freiheit sich nur auf die Handlungen bezieht, während die transcendentale Freiheitsidee noch

jenseits der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Handlung stand. Ob wir Erscheinungen als frei vorstellig machen dürfen, indem wir dieselben notwendig durch ein apriorisches Faktum gezwungen auf einen intelligiblen Grund zurückführen müssen und dürfen zugleich, dies sollte gerade in der Untersuchung des praktischen Vernunftgebrauches, welcher in Hinsicht auf die Thatsache des Sittengesetzes orientiert ist, entschieden werden. Dennoch will die Idee der praktischen Freiheit, welche also gar nicht auf den idealistisch-kritischen Voraussetzungen der bisherigen Freiheitsidee sich aufbaut, den Platz der letzteren in der Ideendreiheit Gott, Freiheit, Unsterblichkeit einnehmen, wobei doch die beiden anderen Ideen noch mit der durch den kritischen Idealismus angebahnten Unterscheidung einer Erscheinungs- und einer intelligiblen Welt in Verbindung stehen. So ist schon durch formelle Erwägungen die Unmöglichkeit der S. 608 u. 609 vorgenommenen Vertauschung und Ersetzung dargethan. Es kommt aber noch ein anderer Umstand hinzu, den man leicht übersieht. Die Idee der Freiheit nahm in der bisherigen Dreiheit den Platz der dritten kosmologischen Idee ein; so kam die Dreiheit der Ideen zustande, welche das ausschliessliche Interesse der Vernunft (in theoretischem wie praktischem Gebrauche) ausmachen. Dies drückt die Aufschrift des wichtigen Abschnitts S. 434 ff. in der Art ihrer Fassung aus: „Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnotwendigkeit.“ Die transcendentale Idee der Freiheit bezieht sich auf die Gesamtheit aller Erscheinungen, wobei gegeben ist, dass diese Idee der Freiheit sich auf menschliche Handlungen anwenden lässt, sofern sie Erscheinungen sind, ohne das Gebiet menschlicher Handlungen von dem Gebiet des übrigen, von uns als in Raum und Zeit verlaufend erfassten Geschehens, abgrenzen zu wollen und zu können. Die Frage der praktischen Freiheit geht nur auf das Gebiet menschlicher Handlungen: die Freiheit in praktischem Sinn ist die auf ein bestimmt abgegrenztes Gebiet des Geschehens bezügliche „Naturursache“. Das hängt damit zusammen, dass die praktische Idee der Freiheit die menschlichen Handlungen, wie wir vorhin bemerkten, nicht in ihrer Bestimmtheit als Erscheinungen auffasst, da bei dieser Voraussetzung ein Unterscheidungsprinzip hinsichtlich einer Abgrenzung des Gebietes menschlicher Handlungen in der Erscheinungswelt unauffindbar ist. Für den kritischen Idealismus ist eine mit der Erscheinung Mensch durch Naturmechanismus verbundene „sogenannte menschliche Handlung“ nur Erscheinung; die Freiheitsidee, welche sich nach den Voraussetzungen des kritischen Idealismus orientiert, muss sich auf die Gesamtheit der Erscheinungen

beziehen, und nur sofern sie dieselben umfasst, bezieht sie sich auch auf menschliche „Handlungen“. Dies lässt sich so ausdrücken: die transcendentale Idee der Freiheit bezieht sich auf die „menschlichen Handlungen“ als Erscheinungen, die praktische Freiheitsidee auf menschliche Handlungen als solche, das heisst auf ein Geschehen, welches vermöge seiner „Naturursache“ (S. 609) von dem übrigen Naturgeschehen sich abhebt und als durch Freiheit kausiert dem Weltgeschehen schlechthin entgegengesetzt ist. Die Konsequenz hiervon ist, dass in dem Augenblick, wo die „praktische Freiheitsidee“ in der Ideendreiheit die bisherige Freiheitsidee ersetzt, diese Ideendreiheit nicht mehr mit der Dreiheit der psychologischen, kosmologischen, theologischen Ideen oder, dem anderen Gedankengang folgend, mit dem System der kosmologischen Ideen in Verbindung steht, weil die Freiheitsfrage gar nicht mehr auf das Gebiet der kosmologischen Fragen sich bezieht, sondern die Welt für diese Freiheitsidee allein der Mensch ist. In der jetzigen Ideendreiheit sind nur die psychologischen und theologischen Ideen vertreten; Unsterblichkeits- und Freiheitsidee vertreten die ersteren doppelt, wodurch die Illusion zustande kommt, als würden auf praktischem Gebiete die Endfragen des psychologischen, kosmologischen und theologischen Gebietes entschieden.

So ist also auf zwei Punkten der religionsphilosophische Plan der Dialektik durchbrochen: weder ihren Voraussetzungen noch ihrem Umfang nach entspricht die praktisch realisierte Freiheitsidee der Freiheitsidee vor ihrer praktischen Realisierung; so ist die Einheit der Vernunft in praktischem und theoretischem Gebrauche aufgehoben, weil die Freiheitsidee der spekulativen Vernunft vollständig von der Freiheitsidee der praktischen Vernunft verschieden ist. Wir haben nur nominell eine reine Vernunft in theoretischem und praktischem Gebrauch. In Wirklichkeit ist die Scheidung in eine theoretische und in eine praktische Vernunft vorausgesetzt; die hier begonnene Entwicklung wird später in der Kritik der praktischen Vernunft wieder aufgenommen und in voller Klarheit und Konsequenz zu Ende geführt. Die Kritik der praktischen Vernunft übernimmt die Grössen, welche sie praktisch realisieren soll, nicht von der theoretischen Vernunft, sondern sie entwickelt sie aus der praktischen Nötigung dem Gehalt, dem Umfang und der Bestimmtheit nach, um sie in demselben Augenblick zu realisieren.

Fassen wir die Verschiebungen, welche die Freiheitsidee bei dem Hinzutreten des praktisch-moralischen Interesses erleidet, sofern sich dieselben als dem Verfahren der Kritik der reinen Vernunft S. 608

u. 609 zu Grunde liegend erweisen, kurz zusammen; es sind in der Hauptsache deren zwei, welche wiederum unter sich zusammenhängen.

Durch die Beziehung der Freiheitsidee auf das Sittengesetz verliert diese Idee ihren Zusammenhang mit der durch den kritischen Idealismus normierten Unterscheidung der Erscheinungswelt von der intelligiblen Welt, indem diese letztere für die praktische Freiheit indifferent wird. Zugleich verengert sich das Gebiet der Freiheitsfrage; statt der kosmologischen Idee entsprechend sich auf die Gesamtheit des Weltgeschehens, sofern dasselbe von uns als Erscheinung erfasst wird, zu beziehen, ist diese Fassung der Freiheitsidee nur für das Gebiet der menschlichen Handlungen interessiert; in diesen beiden Punkten bewegt sich der ganze Versuch einer auf den kritischen Idealismus sich gründenden Religionsphilosophie hinsichtlich der moralischen Freiheitsidee. Es handelt sich um die Verbindung der Thatsache des Sittengesetzes mit der durch den kritischen Idealismus orientierten Freiheitsfrage. Für die verschiedenen Möglichkeiten dieser Verbindung entspricht dem Steigen der Bedeutung des einen Faktors das Fallen der des anderen. Die kritisch-idealistische Fassung der Freiheitsidee kann, hinsichtlich des Prinzips des Geschehens, innerhalb des Gesamtgebietes der Erscheinungen, auf welches sie sich bezieht, die menschlichen Handlungen nicht bestimmt abgrenzen: sie sind für diese Fassung der Freiheitsidee nur Erscheinungen im Kausalzusammenhang mit anderen Erscheinungen. Das Sittengesetz, sofern es nur für den Menschen und im Menschen zu Bewusstsein kommt, verlangt eine Abgrenzung des Gebiets menschlicher Handlungen zur Möglichkeit der sittlichen Beurteilung unserer Handlungen, sowie zur Aufrechterhaltung der Möglichkeit der Bethätigung des Sittengesetzes als Prinzip des Geschehens.

Man kann nun beide Beziehungen der Freiheitsidee auf zwei hinsichtlich ihres Gebietes verschiedene Freiheitsideen verteilen. Die transcendentale Freiheit hat zum Gebiete die Erscheinungswelt, die praktische die menschlichen Handlungen, wobei beide von einander unabhängig sind: es ist die Lösung der religionsphilosophischen Skizze (Kritik der reinen Vernunft S. 608 u. 609); sie besteht in der Umgehung der Frage. Das Unberechtigte und Aussichtslose dieses Verfahrens zeigt sich, sobald man einsieht, dass diese Gebietstrennung unmöglich ist, indem die transcendentale Freiheitsidee das Gebiet menschlicher Handlungen auch umfasst, sofern sie sich als Erscheinungen darstellen.

Ein anderer[1] Lösungsversuch ist folgender: nachdem die transcendentale Freiheitsidee entwickelt und unabhängig von ihr durch die vertiefte und reine Auffassung des Sittengesetzes die praktische Freiheit bestimmt und als notwendig dargethan ist, bringt man die letztere mit der ersteren in Verbindung und erreicht die praktische Realisierung der beiden in ihrer Vereinigung, indem die kritisch-idealistische Unterscheidung und Verhältnisbestimmung zwischen Erscheinungswelt und intelligibler Welt so auf die Frage der praktisch-moralischen Freiheit angewandt wird, dass dieselbe Handlung als Erscheinung betrachtet gesetzmässig notwendig, als intelligibler Akt aber frei, unter die sittliche Verantwortung fallend ist. Es ist dies der konsequenteste Versuch der auf dem Boden des kritischen Idealismus sich aufbauenden Religionsphilosophie: durchgeführt ist er in der Kritik der praktischen Vernunft. Hier dominiert die transcendentale Freiheitsidee in der Verbindung mit der praktischen: werden nämlich die menschlichen Handlungen zur Realisierung der Freiheitsidee nur als zeiträumliche Erfassung eines intelligiblen Geschehens, das an sich frei ist, angesehen, wobei die intelligible Welt in dem Gesetze ihrer Kausalität, dem Sittengesetze, ihre praktische Wirklichkeit darthut, so muss diese Betrachtungsweise auf jede Erscheinung unterschiedlos ausgedehnt werden und auf jede die sittliche Beurteilung bezogen werden können, da sie in ihrem intelligiblen Grunde auf das Sittengesetz als Kausalitätsgesetz der intelligiblen Welt zurückgeht; so ist in der Konsequenz dieser Lösung, durch das Vorherrschen der Freiheitsidee in transcendentalem Sinn, die von der praktisch-moralischen Freiheitsidee geforderte Abgrenzung des Gebietes menschlicher Handlungen verwischt in dem Augenblicke, wo die allgemeine Unterscheidung einer Erscheinungswelt und einer intelligiblen Welt eintritt. Die transcendentale, aber nicht die praktisch-moralische Freiheitsidee ist realisiert.

Letztere erhält das Uebergewicht in der Verbindung mit der transcendentalen, sobald bei der Behandlung der Freiheitsidee die Abgrenzung des Gebietes menschlicher Handlungen dadurch schärfer bezeichnet wird, dass der Zusammenhang der menschlichen Handlungen unter sich, sofern derselbe das Weltgeschehen nach dem Prinzip der Sittlichkeit darstellen soll, zur Beurteilung der Freiheitsidee hervorgehoben wird, wodurch das Gebiet menschlicher Handlungen sich zum Gebiet des Geschehens überhaupt erweitert oder dasselbe irgendwie in

[1] Der Nachweis für die Berechtigung der Gedanken, welche hier in dieser Uebersicht der Fassungen und Lösungen des Freiheitsproblems bei Kant angedeutet werden, kann erst im Laufe der Untersuchung zugleich mit der Darlegung dieser Gedanken erfolgen.

moralischer Bestimmtheit in sich befasst: es ist die Realisierung der praktischen Freiheitsidee, welche in der Kritik der Urteilskraft die auf Teleologie sich gründende Ethikotheologie unter der Form der praktischen Setzung der „Menschengattung" in ihrer moralischen Bestimmtheit, als Endzweck der Welt und des Weltgeschehens, erreicht, wobei für diese praktische Realisierung der Freiheitsidee der Naturmechanismus hinter der Verbindung des Geschehens in Abzweckung auf diesen moralischen Endzweck zurücktritt: die Lösung der Freiheitsfrage ist hier dadurch erreicht, dass das gesamte Geschehen nach einem auf das Sittengesetz bezogenen Prinzip, unbeschadet dass es sich als Erscheinung im Naturmechanismus darstellt, verbunden gedacht wird: die ganze Erscheinungswelt wird nach Analogie des menschlichen Handelns in unendlicher Abstufung vorstellig gemacht und so die von der transcendentalen Freiheitsidee geforderte Gesamtheit der Erscheinungen mit der von der praktisch-moralischen Freiheitsidee geforderten Unterscheidung des Gebietes menschlicher Handlungen ausgeglichen.

Auch die Untersuchung der praktisch-moralischen Freiheitsidee, sofern sie in Anbetracht der Möglichkeit der Aufrechterhaltung der sittlichen Beurteilung des menschlichen Handelns unternommen wird, gelangt fortschreitend dazu, die Frage der Freiheit nicht hinsichtlich der isolierten Handlung, sondern der Gesamtheit der Handlungen eines Subjekts zu behandeln, wobei diese in einen Zusammenhang gebracht werden: es ist der „Naturzusammenhang der Thaten" untereinander, welcher auf einen radikal guten oder radikal bösen Gemütszustand führt, indem das in seiner vollendeteren Tiefe erfasste Sittengesetz einen Indifferenzpunkt zwischen beiden nicht statuieren kann. Soll dabei die sittliche Verantwortung für diese Thaten aufrecht erhalten werden, so muss sowohl der Anfangs- als der Endpunkt des moralischen oder nicht moralischen Gemütszustandes als freie That des Menschen vorstellig gemacht werden. Es ist das Freiheitsproblem, welches in dem ersten Abschnitt der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft gestellt wird. Die Verbindung mit der Idee der transcendentalen Freiheit ist aufgegeben worden und mit ihr zugleich die Zuversicht, das Freiheitsproblem in moralischer Bedeutung mit Hülfe des kritischen Idealismus lösen zu können.

Dieser kurze Ueberblick über die Versuche, welche die kantische Religionsphilosophie behufs Realisierung der moralischen Freiheitsidee mit Zuhülfenahme der Voraussetzungen des kritischen Idealismus unternommen hat, zeigt, dass dieselben in fortlaufender Reihe von der religionsphilosophischen Skizze, welche das Problem noch gar nicht in seiner Schwierigkeit erfasst, bis zur Untersuchung über das Radikal-

Böse, wo das Problem sich als unlösbar herausstellt, sämtliche Fassungen, welche das moralische Freiheitsproblem annehmen kann, in fortschreitender Vertiefung behandelt, indem dieselben durch den Fortschritt der vertieften Auffassung des Sittengesetzes unter irgend einer Form sich der Untersuchung aufdrängen. Entsprechend diesem stärkeren Hervortreten des rein sittlichen Interesses der Freiheitsfrage tritt in der Verbindung der praktischen Freiheitsidee mit der Idee der transcendentalen Freiheit die letztere immer mehr zurück. So ist in Ansehung der Freiheitsfrage die Entwicklung der kantischen Religionsphilosophie durch ein progressives Hervortreten des sittlichen Elements und ein progressives Zurücktreten des Materials, welches der kritische Idealismus zum Aufbau derselben herzuträgt, gekennzeichnet. Nun bildet die Idee der Freiheit die Grundlage der jeweiligen damit in Verbindung stehenden Aussagen: eine Verschiebung in der Behandlung der Freiheitsidee hat die Verschiebung aller Gedankenzusammenhänge und die Umprägung aller darin wurzelnden Begriffe zur Folge.

Nach diesem Ausblick auf das Folgende, welcher zur Einsicht in die Eigenart und die Bedeutung der in der religionsphilosophischen Skizze vorliegenden Behandlung der Freiheitsidee in praktischem Gebrauche der Vernunft notwendig war, nehmen wir die Untersuchung des Gedankengangs dieser Skizze wieder auf. In der Ideendreiheit ist an Stelle der den kosmologischen Fragen entsprechenden Freiheitsidee in Ansehung des praktischen Vernunftgebrauchs die Idee einer praktischen Freiheit getreten, welche nur auf das Gebiet menschlicher Handlungen sich erstreckt. Die Freiheitsidee, welche damit von ihrer Stelle verdrängt wird, kehrt später wieder in den Gedankengang der Untersuchung zurück, indem sie in ihrer allgemeinen Beziehung auf die Gesamtheit der Erscheinungen sich als in praktisch-moralischer Hinsicht interessiert zeigt: sie tritt auf als „praktische Idee einer moralischen Welt“ (S. 612). Schon die Einleitung zu dieser „praktischen Idee einer moralischen Welt“ zeigt ihre Verwandtschaft mit der Idee der praktischen Freiheit: Ausgangspunkt bildet nämlich die Thatsache des Sittengesetzes; S. 611: „Ich nehme an, dass es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d. i. Glückseligkeit) das Thun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt bestimmen, und dass diese Gesetze schlechterdings (nicht bloss hypothetisch unter Voraussetzung anderer empirischer Zwecke) gebieten, und also in aller Absicht notwendig seien.“ Im folgenden kehren nun auf S. 612 alle Schwierigkeiten der praktischen Realisierung der Freiheitsidee in moralischem Gebrauch wieder. Zeigt das Sittengesetz sich als

Prinzip des Geschehens der menschlichen Handlungen, so müssen dieselben als freie Handlungen „eine besondere Art von systematischer Einheit, nämlich die moralische" als praktische Realität nachweisen, „während die systematische Natureinheit nach spekulativen Prinzipien der Vernunft nicht bewiesen werden konnte" (S. 612). Von der Schwierigkeit, die hier vorliegt, giebt der Gebrauch des Ausdrucks „Prinzip" Kunde, welcher in diesen wenigen Zeilen viermal vorkommt und zwar jedesmal in anderer Verbindung. Zuerst ist die Rede von „Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, nicht im spekulativen, aber doch in einem gewissen praktischen, nämlich dem moralischen Gebrauche der Vernunft"; sodann handelt es sich um eine „systematische Natureinheit nach spekulativen Prinzipien der Vernunft", sodann um die „Kausalität der moralischen Vernunftprinzipien"; zuletzt ist die Rede „von Prinzipien der reinen Vernunft in ihrem praktischen, namentlich aber dem moralischen Gebrauch" (S. 612). Die Schwierigkeiten machen sich viel stärker geltend als S. 608 u. 609. Die Lösung bleibt dieselbe: das Gebiet menschlicher Handlungen wird von dem Gebiet des Naturgeschehens abgegrenzt und auf die freie Kausalität der Vernunft zurückgeführt, „weil die Vernunft zwar in Ansehung der Freiheit überhaupt, aber nicht in Ansehung der gesamten Natur Kausalität hat, und moralische Vernunftprinzipien zwar freie Handlungen, aber nicht Naturgesetze hervorbringen können".

Die Uebereinstimmung mit dem Lösungsversuch S. 608 u. 609 geht noch weiter; wir haben konstatiert, dass dort die rein moralische Bedingtheit des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft zurücktritt und die praktische Realisierung der Freiheit in Hinsicht auf die praktische Vernunft allgemein unternommen wird, trotzdem S. 607 dargethan ist, „dass die moralischen Gesetze allein Produkte der reinen Vernunft sind, mithin allein zum praktischen Gebrauche der reinen Vernunft gehören und einen Kanon erlauben" (S. 607). In der Folge aber weicht, wie S. 608 u. 609, so auch S. 612 in Behandlung der Freiheitsidee von dieser Bestimmung ab, indem neben dem moralischen Gebrauch die Möglichkeit eines anderen praktischen Vernunftgebrauchs offen gelassen wird, ja sogar „den Prinzipien der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche" „allgemein objektive Realität" zugeschrieben wird, wenn auch diese Bestimmung „namentlich von dem moralischen Gebrauche" gilt (S. 612).

Dies ist der zweite Gang im Verlauf des Versuches, die Idee der praktischen Freiheit ohne Zuhülfenahme der transcendentalen Freiheitsidee praktisch zu realisieren. Nun zieht aber die realisierte Freiheitsidee ihre Konsequenzen nach ihrer kosmologischen Bestimmtheit,

indem sie den Begriff einer moralischen Welt als mit ihr zugleich gegeben hinstellt. „Ich nenne die Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäss wäre (wie sie es denn nach der Freiheit der vernünftigen Wesen sein kann und nach den notwendigen Gesetzen der Sittlichkeit sein soll) eine moralische Welt“ (S. 612). Hier zeigt sich die Unmöglichkeit, die eben gezogene Schranke zwischen menschlichem Handeln und Naturgeschehen aufrecht zu erhalten, weil der Zusammenhang der beiden Gebiete sich darin kund giebt, dass in der moralischen Welt, um sie uns vorstellig machen zu können, „von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahiert wird“ (S. 612). Sobald einmal aber die durchgängige gegenseitige Bedingtheit des menschlichen Handelns und des Naturgeschehens gestreift ist, stellt sich auch die Notwendigkeit ein, unter irgend einer Form die zurückgewiesene Verbindung der Idee der praktischen Freiheit mit der transcendentalen Idee der Freiheit nachzuholen und so die moralische Freiheit des menschlichen Handelns darzuthun, sofern dasselbe als Erscheinung mit anderen Erscheinungen in Zusammenhang steht; die Freiheitsidee bezieht sich dann auf die Möglichkeit, neben dem Naturmechanismus noch eine Verbindung der Erscheinungen allgemein nach moralischen Prinzipien als praktische Realität anzunehmen. In dem Zusammenhang von S. 612 nimmt diese Frage folgende Fassung an: Wie kann „die praktische Idee“ einer moralischen Welt, „die wirklich ihren Einfluss auf die Sinnenwelt haben kann und haben soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäss zu machen“ (S. 612), ihre „objektive Realität“ in ihrer Beziehung auf „die Sinnenwelt“ darthun? Damit ist die Notwendigkeit eingesehen, die Idee der praktischen Freiheit nur in der Verbindung der kosmologischen Idee der Freiheit, d. h. der transcendentalen Idee der Freiheit, zu realisieren. Konsequent stellen sich die Voraussetzungen der letzteren, sofern sie nach den Ergebnissen des kritischen Idealismus orientiert ist, ein: die moralische Welt wird mit der Unterscheidung einer Erscheinungs- und intelligiblen Welt in Verbindung gebracht: „die moralische Welt wird bloss als intelligible Welt gedacht.“

Die Tragweite der Frage ist hier nicht klar erkannt. Die Lösung und die Anwendung der idealistisch-kritischen Bestimmungen auf die Frage zeigen dieselbe Unklarheit. Konsequent kann der kritische Idealismus nur von einer einzigen intelligiblen Welt sprechen: es ist diejenige intelligible Welt, welche wir nach der Natur unseres Erkenntnisvermögens nur als Erscheinungswelt in der Erfahrung erfassen können. Die intelligible Welt ist identisch mit der uns erfahrungs-

mässig gegebenen Erscheinungswelt, nur dass sie sich nicht in den Anschauungsformen von Raum und Zeit darstellt. Freiheit ist in der intelligiblen Welt, sofern die Vorgänge, die wir als Erscheinungen nur im Zusammenhang des Naturmechanismus erfassen, dort, in der intelligiblen Welt, nicht in der zeiträumlich-notwendigen Verknüpfung erscheinen, indem diese Verknüpfung erst durch unser sinnliches Anschauungsvermögen in der von KANT ausgeführten Art produziert ist. So ist das Verhältnis der intelligiblen Welt zur Erscheinungswelt nicht das der wirkenden Ursache zum Stoff, sondern das des Wesens zu seiner Darstellung. Wird also zwecks praktischer Realisierung der Idee einer moralischen Welt die letztere mit der intelligiblen Welt zusammengelegt, so stellt sich die moralische Welt für unser sinnliches Erkenntnisvermögen doch nur als Erscheinungswelt dar, und die sittlichen Vorgänge in derselben erscheinen uns nur in dem Zusammenhange des Naturmechanismus. Die konsequente Durchführung dieser Zusammenlegung bietet die Kritik der praktischen Vernunft.

Der vorliegende Abschnitt der religionsphilosophischen Skizze giebt in sittlichem Interesse die Konsequenzen des kritischen Idealismus preis: er legt die moralische Welt mit einer intelligiblen Welt zusammen; sie deckt sich mit der Erscheinungswelt, nur dass in derselben von den Hindernissen der Sittlichkeit abstrahiert wird (vgl. S. 612 die citierte Stelle; ferner S. 613: „Nun lässt sich in einer intelligiblen Welt, d.i. der moralischen Welt, etc.“; S. 614: „eine intelligible, d.h. moralische Welt“). So bestimmt, steht sie auf der Schwelle zwischen der Erscheinungswelt und der intelligiblen Welt; das Verhältnis zur ersteren soll das des formenden Prinzips sein, sofern das moralische Ideal sich in dem erscheinungsmässigen Weltgeschehen fortschreitend realisieren soll. Hier sind moralisches Interesse und idealistisch-kritische Begriffsbestimmung in ein widerspruchsvolles Verhältnis getreten, welches der Gebrauch des unbestimmten Artikels nur äusserlich verdeckt.

Ebenso unmöglich sind die Gedankenverbindungen; dies zeigt schon die Form, in welcher sie sich S. 612 darstellen. Die Stelle, im Zusammenhang citiert, lautet: „Ich nenne die Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäss wäre (wie sie es denn nach der Freiheit der vernünftigen Wesen sein kann, und nach den notwendigen Gesetzen der Sittlichkeit sein soll) eine moralische Welt. Diese wird sofern bloss als intelligible Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken), selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahiert wird. Sofern ist sie also eine blosse, aber doch praktische

Idee, die wirklich ihren Einfluss auf die Sinnenwelt haben kann und haben soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäss zu machen. Die Idee einer moralischen Welt hat daher objektive Realität, nicht als wenn sie auf einen Gegenstand einer intelligiblen Anschauung ginge, dergleichen wir uns gar nicht denken können, sondern auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche" (S. 612). So sind hier in der Begriffsfassung der moralischen Welt die Idee der transcendentalen Freiheit und die der praktisch-moralischen Freiheit verbunden; die Rückkehr der kosmologischen Freiheitsidee und die damit gegebene Bezugnahme auf die Gesamtheit der Erscheinungen ist dadurch erreicht, dass das Gebiet menschlicher Handlungen sich zum Weltgeschehen erweitert, indem der Begriff der Welt, welcher in der Idee einer moralischen Welt vorausgesetzt wird, sich in der menschlichen Gesellschaft vollendet: die moralische Menschheit wird der moralischen Welt gleichgesetzt. Die moralische Welt ist gedacht „als ein corpus mysticum der vernünftigen Wesen in der Sinnenwelt, sofern deren freie Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als mit jedes andern Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat" (S. 613).

Die Begründung der Möglichkeit der Gleichsetzung der moralischen Welt mit der moralischen Menschheit ist hier nicht gegeben. Sie erfolgt erst in der Kritik der Urteilskraft, durch den Gedanken, dass die sittliche Menschheit End- und Selbstzweck der Schöpfung ist, wodurch alles Weltgeschehen eine Beziehung auf diesen sittlichen Endzweck erhält. In der vorliegenden Skizze ist nur das Interesse zu konstatieren, welches dort die Moraltheologie treibt, ihr Fundament in der Teleologie zu suchen und sich des von der letzteren als notwendig erkannten, aber nicht erreichten Begriffes eines End- und Selbstzwecks der Schöpfung zu bemächtigen; so wird in der vorliegenden Skizze, im Interesse der moralischen Freiheit hinsichtlich ihrer Vollendung, das Gebiet menschlichen Handelns in genereller Betrachtung, als zeitlose Grösse betrachtet, so erweitert, dass es für die sittliche Beurteilung das Weltgeschehen in sich befasst.

Unter diesen Voraussetzungen erfolgt die praktische Realisierung des Gottesbegriffes in Hinsicht auf die Möglichkeit der Vollendung der moralischen Welt, sofern sie sich in der moralischen Menschheit darstellt. In dieser moralischen Welt ist „Glückseligkeit mit dem System der Sittlichkeit unzertrennlich verbunden, weil die durch sittliche Gesetze teils bewegte, teils restringierte Freiheit, selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst, unter der Leitung solcher Prinzipien, Urheber ihrer eigenen und zugleich

anderer dauerhaften Wohlfahrt sein würden“ (S. 613). Da nun aber die sittliche Verpflichtung fortbesteht, wenn auch einzelne dieser Vernunftwesen „dem moralischen Gesetze sich nicht gemäss verhielten“ (S. 613), so ist, wenn die Möglichkeit der Realisierung dieser moralischen Welt festgehalten werden soll, dies nur möglich, „wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zu Grunde gelegt wird“ (S. 614). Hier wird also der Gottesbegriff als praktisch notwendig realisiert in Hinsicht auf die Möglichkeit der sittlich vollendeten Menschheit, welche zugleich die moralische Welt darstellen soll. Dieser Gedanke geht, wie S. 614 zeigt, zur praktischen Realisierung der Idee Gottes, von dem Begriffe desselben als moralischen Gesetzgebers zum Begriffe desselben als „Ursache der Natur“ über. Der in Hinsicht auf die sittliche Menschheit aufgestellte Gottesbegriff erhält eine Beziehung auf die Welt überhaupt, insofern die sittliche Menschheit sich zum Begriff der sittlichen Welt erweitert. Dieser Gedanke ist für die kantische Religionsphilosophie deshalb so wichtig, weil er allein die Verbindung Gottes als des Weltherrschers mit dem Sittengesetz so durchführen kann, dass durch den Begriff eines moralischen Gesetzgebers die Autonomie des Sittengesetzes nicht gefährdet wird (vgl. für die erkannte Gefahr S. 619: Wenn aber praktische Vernunft nun diesen hohen Punkt erreicht hat etc.).

Die Durchführung des hier nur skizzierten Gedankens einer praktischen Realisierung des moralischen Gottesbegriffs in Hinsicht auf die sittliche Vollendung der Menschheit findet sich in der Ethikotheologie der Kritik der Urteilskraft wieder aufgenommen, hauptsächlich in der Darlegung der Voraussetzungen derselben. In vollendeter Reinheit, wobei der Glückseligkeitsgedanke als Faktor ausgeschieden wird, erscheint dann dieser Gedanke in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, wo die praktische Realisierung des moralischen Gottesbegriffes hinsichtlich des Begriffes „eines ethischen gemeinen Wesens unter moralischen Gesetzen“ erfolgt.

In der vorliegenden skizzenhaften Behandlung des Gedankens wird der eigentliche Gehalt desselben durch den Glückseligkeitsbegriff verdeckt, welcher bei der Art, wie er gewöhnlich in einer anderen Gedankenreihe auftritt, die Einsicht in die Eigenart der hier uns begegnenden Gedankenzusammenhänge verdunkelt. Die grosse Wichtigkeit, welche in der Untersuchung der kantischen Religionsphilosophie der Unterscheidung dieser beiden Gedankenreihen zukommt, erfordert, dass wir hier in der religionsphilosophischen Skizze, wo sie uns zuerst in noch unentwickelter Form nebeneinander begegnen, die Umrisse der-

selben, zur Einsicht in die Verschiedenheit derselben, andeuten. Der Mittelbegriff, welcher sie scheinbar gleichstellt, ist der Glückseligkeitsbegriff. Welches ist seine Stellung S. 613 ff. bei der Realisierung der Idee Gottes? Hier wird der Begriff der moralischen Welt auf die moralische Menschheit bezogen, in welcher menschlich-sittliches Handeln als Kausalitätsprinzip der Glückseligkeit gedacht ist; bei diesem Begriff der moralischen Welt ist die vollendete Sittlichkeit mit der vollendeten Glückseligkeit identisch: die moralische Welt ist ein „System der sich selbst lohnenden Moralität" (S. 613). Die sittliche Arbeit des einzelnen in der so verstandenen moralischen Welt geht also darauf aus, durch Vollendung der Sittlichkeit die eigene und damit zugleich anderer Glückseligkeit zu beschaffen. Gerade um die Berechtigung der so aufgefassten sittlichen Arbeit, trotz der Voraussicht, dass nicht alle Glieder der zur moralischen Welt bestimmten Menschheit so handeln werden, aufrecht zu erhalten, schreitet Kant zur Realisierung des Gottesbegriffs.

Gewöhnlich aber statuiert Kant, hinsichtlich der moralischen Welt, ein anderes Verhältnis zwischen Tugend und Glückseligkeit, als das eben vorausgesetzte, wo die Glückseligkeit als Resultat der Gesamttugend der Menschheit in Betracht kommt und als solche die sittliche Arbeit des einzelnen erfordert. Der bekanntere Gedanke hierüber besteht darin, die Tugend als das Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, aufzufassen. Der Unterschied zwischen dem letzteren, besonders aus der Kritik der praktischen Vernunft bekannten, Gedanken und den oben betrachteten Ausführungen Kant's von S. 613 ist ganz bedeutend. In der Ausführung von S. 613 stellen vollendete Sittlichkeit und Glückseligkeit in ihrer Identität die moralische Welt dar; ist dagegen die Tugend nur das Bestreben, der Glückseligkeit würdig zu werden, so setzt diese Fassung eine Gedankenreihe voraus, in welcher vollendete Sittlichkeit und vollendete Glückseligkeit zwei verschiedene, nicht durch Kausalzusammenhang verbundene Grössen sind, wobei die vollendete Sittlichkeit an sich noch gar nicht die vollendete Glückseligkeit notwendig zur Folge haben muss, wie in dem System der sich selbst lohnenden Moralität behauptet wird[1]. Die

[1] Der Unterschied zwischen der Fassung des Verhältnisses von Tugend und Glückseligkeit in der Form, wie es hauptsächlich in der Kritik der praktischen Vernunft auftritt, und der Art, wie das „System der sich selbst lohnenden Moralität" dieses Verhältnis darstellt, findet einen treffenden Ausdruck in der Kritik der praktischen Vernunft auf S. 138. Es handelt sich dort um die Antinomie der praktischen Vernunft, welche gerade dieses Verhältnis betrifft; die Stelle lautet: „Es ist nicht unmöglich, dass die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch

Auffassung der Tugend als Bestreben der Glückseligkeit würdig zu werden, ist von vornherein mit Notwendigkeit auf die Realisierung der Idee Gottes angelegt: Gott ist diejenige Grösse, welche für das tugendhafte Subjekt die Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit herstellt. In dem anderen Gedankenzusammenhang hingegen ist das Verhältnis von Tugend und Glückseligkeit gar nicht von vornherein auf die ergänzende Zuhülfenahme der Idee Gottes angelegt; erst durch die konstatierte Abnormität der thatsächlichen Verhältnisse wird die Notwendigkeit des Daseins Gottes gefordert: nur „um die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes für jeden besonderen Gebrauch der Freiheit“ aufrecht zu erhalten, „wenngleich Andere sich diesem Gesetze nicht gemäss verhielten“ und damit die vollkommene Sittlichkeit der Menschheit in Frage stellen, wird die Idee Gottes als notwendig erkannt, denn durch die Vereitelung der vollkommenen Sittlichkeit wird zugleich in dem System der sich selbst lohnenden Moralität die Glückseligkeit unmöglich gemacht.

So besteht von Haus aus ein grosser Unterschied zwischen diesen beiden Gedankenreihen, welcher dann besonders klar hervortritt, wenn man sie auf die Art hin prüft, ob sie auf die notwendige Realisierung des Gottesbegriffs angelegt sind oder nicht. Bei der hierbei erkannten Verschiedenheit muss es zunächst Wunder nehmen, dass gerade im Augenblick der Realisierung der Idee Gottes auf S. 614 die Gedankenreihe S. 613 mit der gewöhnlichen Gedankenreihe in Berührung treten kann, indem uns S. 614 die Tugend „als Bestreben sich der Glückseligkeit würdig zu machen“ begegnet. An sich ist dieser letztere Gedanke der religionsphilosophischen Skizze nicht fremd; auf S. 611 wird er in aller Form ausgesprochen: Das Sittengesetz gebietet, „wie

mittelbaren (vermittelst eines intelligiblen Urhebers der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang als Ursache, mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die bloss Objekt der Sinne ist, niemals anders als zufällig stattfinden und zum höchsten Gut nicht zulangen kann“. Fassen wir in dieser entscheidenden Erklärung die wichtigen Punkte zusammen: 1. Der Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit ist kein unmittelbarer, sondern ein mittelbarer. 2. Zur Aufrechterhaltung dieses mittelbaren Zusammenhangs ist die Setzung der Existenz Gottes erforderlich; also ist die Statuierung dieses mittelbaren Zusammenhangs von vornherein auf die Idee Gottes angelegt, sie ist nicht bloss eine notwendige Ergänzung wie auf S. 613 der Kritik der reinen Vernunft. 3. Sogar wenn Tugend und Glückseligkeit in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung stehend gedacht werden, so ist dies in der Sinnenwelt jedesmal als nur zufällig stattfindend vorstellig zu machen; zum höchsten Gut kann diese Verbindung nie gelangen. Welch ein Abstand von der moralischen Welt, gedacht als System der sich selbst lohnenden Moralität, welche die religionsphilosophische Skizze als Ideal auf S. 613 aufstellt!

wir uns verhalten sollen, um der Glückseligkeit würdig zu werden" (S. 611). S. 613 setzte eine andere Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit voraus. Auf S. 614 taucht die schon auf S. 611 angeführte bekanntere Verbindung wieder auf. Der Versuch, diese Erscheinungen zu erklären, führt uns dazu, den letzten Grund der Verschiedenheit der hinsichtlich der Verbindung von Tugend und Glückseligkeit auseinandergehenden Gedankenreihen aufzudecken. Hierzu muss man beachten, dass die Aussagen S. 613 die moralische Welt unter Zugrundelegung des Verhältnisses des einzelnen Individuums zur Menschheit beschreiben, sofern es mit derselben in enger Wechselbeziehung steht. S. 614, wie S. 611, sieht von diesem Verhältnis ab und betrachtet den einzelnen Menschen als isoliertes Subjekt, welches sich in seiner Isoliertheit der Welt als Natur gegenüberstellt. Alle bis jetzt erkannten Verschiedenheiten lassen sich auf zwei Gedankengänge verteilen, welche in der religionsphilosophischen Skizze in noch unentwickelter Verschiedenheit neben einander hergehen, dann aber in ihrer Verlängerung mit immer grösserer Deutlichkeit sich von einander abheben und sich durch die ganze kantische Religionsphilosophie hindurch verfolgen lassen. In letzter Linie unterscheiden sie sich danach, ob die Aussagen der Religionsphilosophie hinsichtlich des isolierten Subjekts oder hinsichtlich der Menschheit als Gesamtheit normiert sind. Unter letzterer Voraussetzung steht der Gedankengang von S. 613, sowohl hinsichtlich der Fassung des Begriffs der moralischen Welt, als auch hinsichtlich der praktischen Realisierung des Gottesbegriffes, welche gerade in Hinsicht auf die vollendete sittliche Menschheit erfolgt. Hier ist die Welt, mit welcher der einzelne in Verbindung tritt, die Menschheit. Anders, wenn der Gedankengang mit dem isolierten Vernunftwesen als Subjekt operiert, welches sich als Einzelwesen mit dem Weltgeschehen schlechthin in Beziehung setzt. Glückseligkeit ist der Ausdruck des Zusammenstimmens des Naturgeschehens mit der sittlichen Vollendung des Subjekts: da hier eine Kausalverbindung zwischen beiden nicht hergestellt werden kann, wie da, wo man den Begriff der Menschheit zum Begriff der Welt erweitert, so ist die Verbindung der Glückseligkeit und der Tugend durch den Begriff der Würdigkeit glücklich zu sein, die einzig mögliche. Dass diese Fassung und Stellung des Glückseligkeitsbegriffs auf der vorausgesetzten Isoliertheit des Subjekts beruht, zeigt sich in der kantischen Darstellung. Der Glückseligkeitsbegriff tritt zuerst in dieselbe ein, im Anschluss an die praktisch-theoretische Frage: wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen? (S. 610). Ebenso wird S. 613 die Glückseligkeitsidee wieder auf-

genommen im Gefolge der Frage: „wenn ich mich nun so verhalte, dass ich der Glückseligkeit nicht unwürdig bin, darf ich auch hoffen, ihrer dadurch teilhaftig werden zu können?“ (S. 613). Durch diese Stelle wird auch klar, dass die Einführung des Glückseligkeitsbegriffes in die Religionsphilosophie hier ganz anders motiviert ist, als in der Kritik der praktischen Vernunft, indem sie auf einer Voraussetzung beruht, unter der nur die religionsphilosophische Skizze operiert: es ist die schon im Sprachgebrauch sich darstellende Voraussetzung der Einheit der Vernunft in ihrem theoretischen und praktischen Gebrauch, welche die Einheit von Tugend und Glückseligkeit, sofern beide in Verbindung mit diesem doppelten Gebrauch der Vernunft stehen, als für reine Vernunft notwendig begründet. Die Stelle lautet: „Ebensowohl als die moralischen Prinzipien nach der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche notwendig sind, ebenso notwendig ist es auch nach der Vernunft in ihrem theoretischen anzunehmen, dass jedermann die Glückseligkeit in demselben Masse zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht habe, und dass also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sei“ (S. 613).

Nachdem die moralische Gottesidee praktisch realisiert ist in Hinsicht auf die gesamte Menschheit, wobei dieses Wechselverhältnis von Tugend und Glückseligkeit sich einstellt, tritt die Betrachtungsweise, welche das isolierte Vernunftwesen zum Subjekt der Aussagen macht, wieder ein. Dies wird dadurch angezeigt, dass Sittlichkeit und Glückseligkeit durch den Gedanken der Würdigkeit verbunden werden (S. 614): „Ich nenne die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit, als der Würdigkeit glücklich zu sein, in genauem Verhältnis steht, das Ideal des höchsten Guts.“ Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist nur scheinbar: der Begriff der moralischen Welt, welcher jetzt sich geltend macht, hat mit der Idee der vollendeten sittlichen Menschheit keine Verbindung mehr. In Anbetracht des isolierten Subjekts kann sich das Gebiet menschlichen Handelns nicht auf das Weltgeschehen ausdehnen, wie es der Begriff der moralischen Welt S. 613 voraussetzte. Die moralische Welt in Hinsicht des isolierten Subjekts geht nur auf die Zusammenstimmung von Tugend und Glückseligkeit. Wie stimmt die ganze Erscheinungswelt zu dem sittlichen Handeln eines Vernunftwesens? — unter dieser Voraussetzung allein ist in Hinsicht auf das isolierte Subjekt die Statuierung einer moralischen Welt möglich.

In dieser Fassung der Frage treten die Voraussetzungen des kritischen Idealismus stärker als bei dem vorherigen Begriff der moralischen Welt für die Ermöglichung der Lösung zu Tage. Die Idee der moralischen Welt löst sich ganz von der Sinnenwelt, mit der sie S. 612 u. 613 in Verbindung gebracht werden sollte, los; sie ist nicht mehr das formende Prinzip, welches durch den Umfang des moralisch-menschlichen Handelns dem Weltgeschehen überhaupt eine Beziehung auf das Sittengesetz giebt, sondern sie wird als eine von der Erscheinungswelt verschiedene und in Hinsicht auf dieselbe künftige Welt angesehen. Sie wird nicht mehr mit einer intelligiblen, sondern mit der intelligiblen Welt zusammengelegt (S. 614): „Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus, aber nicht die Glückseligkeit, ausser, sofern sie der Moralität genau angemessen ausgeteilt ist. Dieses aber ist nur möglich in der intelligiblen Welt unter einem weisen Urheber und Regierer. Einen solchen, samt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genötigt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen, weil der notwendige Erfolg derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müsste" (S. 615). Für diese Aussagen ist die Realisierung des Gottesbegriffs durch den Gedankengang von S. 613 ganz unbrauchbar geworden, da dort diese Realisierung gerade in Hinsicht auf die Möglichkeit der Kausalverbindung von Tugend und Glückseligkeit in der Sinnenwelt, sofern sie die moralische Menschheit in sich schliesst, erfolgte. Eine Verbindung zwischen der Gottesidee und der Idee eines künftigen Lebens ist hier unmöglich. Die Gottesidee, welche in Hinsicht auf die Zusammenlegung der moralischen mit der intelligiblen Welt realisiert wird, ist ganz anders orientiert: Gott ist der Garant für das Zusammenstimmen von Tugend und Glückseligkeit für den einzelnen: da dieses nur in der intelligiblen Welt erfolgen kann, so ist die Idee eines künftigen Lebens ein notwendiges Komplement der Gottesidee, ohne welches sie ganz wertlos wäre [1]. So haben wir folgendes Ergebnis: Im ersten Gedankengang erfolgt die Realisierung eines Gottesbegriffs, welcher durch Nebensetzung der Idee eines zukünftigen Lebens vollständig wertlos gemacht würde, da er auf diese Idee gar nicht angelegt ist, sondern ihr seinem Wesen nach widerstrebt. In der zweiten Gedankenreihe haben wir die praktische Realisierung eines Gottesbegriffs in Hinsicht auf die intelligible Welt, welcher, ohne dass

[1] Dementsprechend erscheinen „Gott und ein künftiges Leben" mehrmals als stehende Verbindung im folgenden (vgl. besonders S. 615 unten).

in demselben Augenblick die Idee eines künftigen Lebens praktisch realisiert wird, vollständig wertlos ist. „Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen" (S. 614). So ist also wirklich die Anknüpfung der zweiten Gedankenreihe an den in der ersten realisierten Gottesbegriff rein äusserlich; in Wirklichkeit realisiert sie selbst einen nach ihren Voraussetzungen orientierten und mit der Idee des zukünftigen Lebens untrennbar verbundenen Gottesbegriff. Dass es wirklich sich um einen neu realisierten Gottesbegriff handelt, zeigt sich darin, dass derselbe eine Schwierigkeit nur gewaltsam zu überwinden vermag, welche im Augenblick der Realisierung der Gottesidee in der ersten Gedankenreihe schon überwunden ist: es ist die Frage der Verbindung des Gottesbegriffs mit dem Sittengesetz durch den Begriff eines moralischen Gesetzgebers. Zu der ersten Gedankenreihe schritt man von der Idee Gottes als moralischen Gesetzgebers zur Idee Gottes als Weltherrschers. Der zweite Gedankengang verfolgt den umgekehrten Weg: er realisiert den Begriff Gottes „als weisen Urhebers und Regierers der intelligiblen Welt" (S. 614). Die sich jetzt notwendig aufdrängende nähere Beziehung Gottes zu diesem Sittengesetze, die Erreichung des Begriffs Gottes als sittlichen Gesetzgebers, wird durch folgenden, wenig befriedigenden, fast ungeschickten und in der Folge deshalb auch aufgegebenen Gedanken begründet (S. 615): „Jedermann sieht die moralischen Gesetze als Gebote an, welches sie aber nicht sein könnten, wenn sie nicht a priori angemessene Folgen mit ihrer Regel verknüpften und also Verheissungen und Drohungen bei sich führten. Dieses können sie aber auch nicht thun, wo sie nicht in einem notwendigen Wesen, als dem höchsten Gut liegen, welches eine solche zweckmässige Einheit allein möglich machen kann" (S. 615). Hier werden also die moralischen Gesetze auf einen moralischen Gesetzgeber zurückgeführt, weil sie „Verheissungen und Drohungen bei sich führen".

An diesem Punkte sieht man wieder, wie weit die Auffassung des Sittengesetzes in der religionsphilosophischen Skizze von der Tiefe und Reinheit entfernt ist, welche wir später finden. Ein Sittengesetz, welches „verheisst und droht", ist nach der Kritik der praktischen Vernunft kein Sittengesetz mehr, so wenig die moralischen Gesetze, welche ohne Verbindung der Tugend mit der Glückseligkeit auftreten, „als leere Hirngespinnste anzusehen sind" (S. 614); für die spätere kantische Auffassung wären dieselben keine „moralischen Gesetze" mehr. Dieser Stand der Auffassung des Sittengesetzes wirkt nach in der sitt-

lichen Würdigung der Idee eines zukünftigen Lebens; letztere hat in der Art, wie sie hier realisiert wird, gar nichts Sittliches; sie beruht auf dem einfachen Gedanken, dass, weil die intelligibel-moralische Welt eine zukünftige ist, ein zukünftiges Leben unser Dasein in derselben sicher stellen muss. Viel tiefer ist die sittliche Würdigung einer Fortsetzung unseres Daseins in der Kritik der praktischen Vernunft, wo die Unsterblichkeitsidee in Hinblick auf die Möglichkeit der sittlichen Vollendung realisiert wird, und die Fortsetzung unseres Daseins sich als unendliche sittliche Entwicklung darstellt. Ihre neue Würde zeigt diese Idee schon darin, dass sie in der Kritik der praktischen Vernunft, selbständig, vor der Gottesidee, realisiert wird, während in der religionsphilosophischen Skizze die Idee des zukünftigen Lebens nur ein Komplement der Gottesidee ist, in deren Gefolge erst auftritt und nur in Abhängigkeit von derselben realisiert wird. So tritt in dem zweiten Gedankengang der religionsphilosophischen Skizze, in der unvollkommenen Fassung der Gedanken zugleich die noch unvollendete Fassung des Sittengesetzes zu Tage, welche sich darin zeigt, dass das höchste Gut, als moralische Welt gedacht, nicht Gegenstand der sittlichen Bethätigung, sondern deren Belohnung ist.

Voll zum Ausdruck kommt diese Thatsache in dem Abschnitt, welcher den Gedanken dieser zweiten Reihe einen gewissen Abschluss verleiht, indem die Möglichkeit des sittlichen Handelns von der vorgestellten Möglichkeit des Erfolges abhängig gemacht wird. S. 615: „Es ist notwendig, dass unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde; es ist aber zugleich unmöglich, dass dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine blosse Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem Verhalten nach demselben einen unsern höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang, es sei in diesem oder einem anderen Leben bestimmt. Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen“ (S. 616). Es zeigt sich hier, was schon vorher dargethan wurde, dass ein Gedankengang, der die moralische Welt konsequent mit der intelligiblen zusammenlegt, an moralischem Interesse einbüsst, weil die sittliche Bethätigung des Menschen sich auf dem Gebiet der in der Erscheinungswelt verlaufenden Handlungen, vollzieht. Nur wenn die Idee der moralischen Welt mit der gegebenen Sinnenwelt in irgend eine

Verbindung gebracht wird, wird die moralische Welt als Ziel der moralischen Arbeit vorstellbar. Der hiernach orientierte Gedankengang wird, statt die Begriffs- und Verhältnisbestimmung von Erscheinungswelt und intelligibler Welt zu benutzen, auf die teleologischen Gedanken, sofern sie auf den Begriff eines moralischen Endzwecks der Welt führen, zurückgreifen, statt des isolierten Vernunftwesens die Menschengattung zum Subjekt machen und in der dadurch ermöglichten reinsten Fassung des moralischen Gottesbegriffs auch das Sittengesetz in seiner reinsten Form zur Geltung bringen. Es ist dies die volle Durchbildung der in dem Abschnitt auf S. 613 angedeuteten Gedanken.

Sie treten in die Darstellung wieder ein von S. 617 ab, im Anschluss an die Erörterung der Eigenschaftsbestimmung des in der Moraltheologie gefundenen moralischen Gottesbegriffs. Von diesem allgewaltigen Wesen, dem die ganze Natur und deren Beziehung auf die Sittlichkeit in der Welt unterworfen ist, wird der Gedankengang auf die Untersuchung der Welt hinsichtlich der Einheit ihrer Zwecke geführt. Die höchsten Zwecke aber sind die der Moralität (vgl. S. 617 u. 618); auf diesem Wege der moralischen Teleologie wird der Begriff eines einigen Urwesens als des höchsten Guts erreicht, welches moralischer Gesetzgeber ist, ohne dass wir die moralischen Gesetze von ihm selbst erst ableiten müssen (S. 619). „Wir werden, so weit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gottes Gebote sind, sondern sie als göttliche Gebote ansehen, darum weil wir dazu innerlich verbindlich sind“ (S. 620). Der sittliche Gehalt dieser Gedankenreihe drückt sich darin aus, dass er dem moralischen Handeln eine Beziehung auf unsere Bestimmung in der Welt, nicht in einer als zukünftig gedachten intelligiblen Welt giebt, und so Sittengesetz und Wirklichkeit verbindet; nur so kann unsere Sittlichkeit, ohne unsittlich zu werden, mit dem höchsten Wesen in Beziehung gesetzt werden, und so die letzten Zwecke der Vernunft, sofern sie moralische sind, gewahrt werden. In dieser tiefen Erfassung der Sittlichkeit und der damit zusammenhängenden Lösung des Problems der Inbeziehungsetzung des Gottesbegriffes mit dem Sittengesetz schliesst die religionsphilosophische Skizze; der Schlusspunkt ist zugleich der Höhepunkt, indem er die Probleme in der Tiefe erfasst, wie sie am Schluss der ganzen Entwickelung der kantischen Religionsphilosophie nach Gestaltung und Lösung ringen.

Wir sind am Schluss des ersten Teils unserer Untersuchung angekommen. Zwar haben wir nur die beiden ersten Abschnitte des

Kanons der reinen Vernunft, welcher die religionsphilosophische Skizze enthält, behandelt, und es bliebe noch der dritte Abschnitt (S. 620 bis 628) „Vom Meinen, Wissen und Glauben" zu untersuchen übrig. Dieser Abschnitt ist jedoch für die Einsicht in die kantische Religionsphilosophie von geringerer Bedeutung, da er, verglichen mit den beiden ersten Abschnitten, gar keinen Gedankenfortschritt darstellt; er bietet Gedanken, denen es an den richtigen, scharfen Umrissen fehlt. Ein Interesse hat die Untersuchung derselben für das Verständnis der kantischen Religionsphilosophie nur dann, wenn man an die allgemeine Frage herantritt, wie sich die religionsphilosophische Skizze, deren Ausleitung dieser dritte Abschnitt bildet, zu dem religionsphilosophischen Plane der transcendentalen Dialektik, des ganzen kritischen Unternehmens überhaupt verhält? Die Bedeutung dieses Abschnittes „Vom Meinen, Wissen und Glauben" in Hinsicht auf die obige Frage beruht darin, dass die Gedanken desselben in der transcendentalen Dialektik in einer viel klareren und tieferen Form schon vorgekommen sind. Das ganze kritische Unternehmen der Dialektik geht ja nur darauf aus, das Meinen zu zerstören und das Wissen zu reinigen. Der religionsphilosophische Plan der Dialektik sucht den Umfang, die Berechtigung und die Art des Glaubens, sofern er mit dem gereinigten Wissen nicht allein verträglich, sondern von ihm auch gefordert ist, darzuthun. So nimmt sich dieser dritte Abschnitt des Kanons der reinen Vernunft wie ein Anachronismus aus. Er wird in seiner Berechtigung erst dann verständlich, wenn man die religionsphilosophische Skizze, den Kanon der reinen Vernunft, aus dem grossen kritischen Werke herauslöst und sie rein aus sich selbst, ohne Zusammenhang mit dem religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik, zu verstehen sucht.

Diese kurzen Bemerkungen sollen nur die Erklärung liefern, warum wir diesem dritten Abschnitt der religionsphilosophischen Skizze keine längere Untersuchung widmen. Die Frage, für welche er überhaupt Bedeutung hat, betrifft das Verhältnis der religionsphilosophischen Skizze als eines Ganzen zu dem religionsphilosophischen Plane der transcendentalen Dialektik. Diese Frage wurde in der ganzen bisherigen Untersuchung immer als die Hauptfrage erkannt und hingestellt. Trotzdem kann, wenn wir hier am Schluss der analytischen Erörterung der kantischen Darstellung die im Lauf der Untersuchung aufgetauchten Fragen entscheiden wollen, die obige Hauptfrage nicht an erster Stelle erledigt werden. Die ganze mühevolle Untersuchung erscheint jetzt, wo wir am Ende derselben stehen, als ein System von concentrischen Kreisen. Als der äusserste Kreis stellte sich die Frage

dar, welches der allgemeine Charakter der kantischen Religionsphilosophie in der Kritik der reinen Vernunft überhaupt sei. Der nach innen nächstfolgende Kreis bezieht sich auf die Scheidung zwischen dem religionsphilosophischen Plan der Dialektik und dem Plan der religionsphilosophischen Skizze. In der Fortsetzung der Verengerung der Untersuchung wurde zuerst das Wesen des religionsphilosophischen Planes der transcendentalen Dialektik näher ergründet; sodann wurden die Gedankenreihen der religionsphilosophischen Skizze analysiert. Immer mehr verengerten sich die Kreise: innerhalb der religionsphilosophischen Skizze selbst schieden sich zwei verschiedene Gedankengebilde. Die analytische Untersuchung verfolgte die Scheidung derselben, so weit es die schwankenden Umrisse gestatteten. Dieses Unternehmen, welches den Schluss der analytischen Untersuchung überhaupt bildet, stellt sich dar als der innerste Kreis in dem System der concentrischen Kreise. Der Weg bei der analytischen Untersuchung ging von dem äussersten Kreis zum innersten; bei den Schlussfolgerungen und der einheitlichen Zusammenfassung der behandelten Gedanken werden wir den Weg in umgekehrter Richtung gehen und die concentrischen Kreise in der Richtung von dem inneren nach dem äusseren durchmessen. Wir beginnen also mit dem Rückblick auf die beiden Gedankenreihen in der Darstellung der religionsphilosophischen Skizze.

Die Verschiedenheit dieser beiden Gedankenreihen tritt zu Tage, wenn man die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit in dem Begriffe des höchsten Guts untersucht. Auf der einen Seite (S. 613) wird zwischen Tugend und Glückseligkeit ein unmittelbarer Kausalzusammenhang statuiert, in Gemässheit des Systems der sich selbst lohnenden Moralität. Die zweite Gedankenreihe statuiert nur einen mittelbaren Zusammenhang: Tugend und Glückseligkeit sind so verbunden, dass die erstere der letzteren würdig macht. So bedarf diese zweite Gedankenreihe, um diese Verbindung zu garantieren, eines höchsten Wesens als eines notwendigen Begriffes, auf den die Gedankenreihe von vornherein angelegt ist. Die erste Gedankenreihe hingegen kennt den Gottesbegriff nur als Hülfsbegriff, der in dem Fall eintritt, wo die Konstatierung ergeben hat, dass die irdischen Verhältnisse den theoretisch statuierten Kausalzusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit, und damit die Vollendung des höchsten Guts, in Frage stellen. Die berührten Hemmnisse beziehen sich auf die Möglichkeit des Mangels sittlicher Gesinnung bei einzelnen Gliedern der menschlichen Gesellschaft. Verfolgt man diesen Gedanken weiter, so ergiebt sich ein neues Unterschiedsmoment der beiden Ge-

dankengänge. Der erste bezieht sich in seinen Aussagen auf die Menschheit als Gesamtheit, der zweite auf das isolierte Subjekt. Damit ist eine vollständige Verschiebung der Begriffe und Zusammenhänge in den beiden Gedankenreihen gegeben. Die moralische Welt ist in der ersten gedacht als Vollendung der moralischen Menschheit, welche sich für unser sittliches Bewusstsein zur Welt erweitert. In der zweiten Gedankenreihe bezieht sich die moralische Welt auf das Zusammenstimmen des Naturverlaufes mit der sittlichen Würdigkeit des jeweilig in Frage kommenden Vernunftwesens. In der ersten Gedankenreihe arbeitet die sittliche Menschheit an der Vollendung der moralischen Welt; in der zweiten Gedankenreihe steht die moralische Welt zu der moralischen Bethätigung des einzelnen im Verhältnis des Lohnes zur Würdigkeit. In der ersten Gedankenreihe leistet Gott der im sittlichen Fortschritt befindlichen menschlichen Gesellschaft Hülfe zur Erreichung der Vollendung; in der zweiten Gedankenreihe teilt er dem einzelnen nach dem Stand seiner Würdigkeit das höchste Gut mit. In der ersten Gedankenreihe ist die moralische Welt als formendes Prinzip gedacht, welches sich seiner Vollendung in unendlicher Entwicklung der menschlich-sittlichen Gesellschaft nähert; ob das einzelne Subjekt diese Vollendung miterlebt, kommt bei diesem auf das ganze Geschlecht bezogenen Gedanken nicht in Frage. In der zweiten Gedankenreihe ist die moralische Welt als für den einzelnen in der Zukunft eintretender Zustand gedacht; sie ist nicht Gegenstand der Bethätigung, sondern sie ist ein zu empfangender Lohn. Zwischen dem Jetzt und dieser Zukunft gähnt ein grosser Riss. Die Verbindung zwischen den beiden Punkten wird hergestellt durch die Annahme eines „künftigen Lebens“ als Vorbedingung zur Teilnahme an der als jenseitig und künftig gedachten moralischen Welt. So verlangt die Idee Gottes in der zweiten Gedankenreihe zu ihrer Ergänzung die Idee „eines zukünftigen Lebens“. „Gott und ein zukünftiges Leben“ ist eine stehende Verbindung, welche jedesmal mit Sicherheit das Vorhandensein der zweiten Gedankenreihe anzeigt. In der ersten Gedankenreihe erträgt der Gottesbegriff die Ergänzung durch den Begriff des zukünftigen Lebens nicht, da er auf die Entwicklung der sittlichen Menschheit angelegt ist. Die volle Tiefe des Unterschiedes zeigt sich in der Art, wie die Verbindung zwischen Gott als Weltherrscher und Gott als sittlichem Gesetzgeber hergestellt wird. Die erste Gedankenreihe geht von dem Begriff des sittlichen Gesetzgebers aus und verbindet ihn in Hinsicht auf die Möglichkeit der Vollendung der moralischen Welt in der moralischen Menschheit mit dem Begriff des Weltherrschers. Die zweite Gedankenreihe geht von dem Begriff Gottes

als Welturhebers und Weltherrschers aus und verbindet diesen Begriff mit dem Begriff Gottes als sittlichen Gesetzgebers und sittlichen Richters, damit er die Glückseligkeit nach moralischer Würdigkeit austeilen könne. In der ersten Gedankenreihe widerstrebt das ethische Element im Gottesbegriff dem kosmischen, in der zweiten gefährdet das kosmische das ethische. Dieses letztere findet aber in der zweiten Gedankenreihe nicht nur für den Gottesbegriff statt, sondern das Zurücktreten des ethischen Elements hinter dem kosmischen liegt im innersten Wesen dieses Gedankengangs begründet; ist die sittliche Vollendung der Welt eine zukünftige, welche für den einzelnen im Jenseits erfolgt, so wird die sittliche Bethätigung auf dieser Welt mit der Vollendung der moralischen Welt nur durch den Gedanken des Lohnes in Angemessenheit der erreichten sittlichen Würdigkeit zusammengehalten. Sittliche Arbeit und sittliche Vollendung der Welt stehen hier in gar keinem organischen Verhältnis. Erst die sittliche Vertiefung dieser zweiten Gedankenreihe in der Kritik der praktischen Vernunft hat zwischen der sittlichen Bethätigung und der Erreichung des höchsten Guts einen ethischen Zusammenhang geschaffen: sie ersetzt die „Idee des zukünftigen Lebens“ durch die „Idee der Unsterblichkeit“, wobei letztere als die Fortsetzung der schon hier auf Erden begonnenen sittlichen Vollendung des einzelnen gedacht ist. In der religionsphilosophischen Skizze aber stellt sich diese zweite Gedankenreihe noch in einem solchen Zustand ethischer Unentwickeltheit dar, dass durch die Darstellung derselben auf S. 614 u. 615 die Vorstellung erweckt wird, als ob das irdische Leben nur ein je nach den Umständen längeres oder kürzeres moralisches Examen sei, auf welches die Preisverteilung im Jenseits folge. Viel tiefer ist der sittliche Gehalt der ersten Gedankenreihe; jede sittliche Bethätigung ist ein Arbeiten des moralischen Subjekts an der Vollendung der sittlichen Welt. Den vollendeten Ausdruck für diesen tiefen Gedanken bietet S. 620. Nur zwei Begriffe beherrschen die Aussagen: die sittliche Freiheit und die sittliche Verpflichtung durch den sittlichen Gesetzgeber. Der Gedanke des „zukünftigen Lebens“ liegt weit zurück. Nur einen Zweck hat „die Moraltheologie“: sie soll uns lehren „unsere Bestimmung hier in der Welt zu erfüllen“ (S. 620). Welch tiefer Gedanke!

Wir haben die beiden Gedankenreihen der religionsphilosophischen Skizze nebeneinander gestellt und ihre Umrisse klar zu zeichnen gesucht; oft wurden die letzteren etwas schärfer hervorgehoben als es die schwankende skizzenhafte Darstellungsart Kant's zu gestatten schien. Dieses Verfahren rechtfertigte sich jedoch dadurch, dass diese ganze scharfe Nebeneinanderstellung in Hinsicht auf die folgende grosse

Entwicklung der kantischen Religionsphilosophie stattfand. In der religionsphilosophischen Skizze finden sich in unklarem Nebeneinander die beiden grossen Gedankengänge, welche später in der kantischen Religionsphilosophie hervortreten. Die von uns als „erste“ bezeichnete Gedankenreihe vollendet sich in der Darstellung der „Moraltheologie“ in der Kritik der Urteilskraft und in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass das sittliche Interesse an der Fortsetzung unseres Daseins, sei es in der Form des „zukünftigen Lebens“ oder „der Unsterblichkeit“, mehr zurücktritt und dafür das ethische Interesse an unserem irdischen Dasein grössere Geltung gewinnt. Letztere Thatsache äussert sich in der Vertiefung, welche die Frage nach der sittlichen Freiheit erfährt; dazu kommt das Vorherrschen des ethischen Elements in der Fassung des Gottesbegriffs. Der Fortschritt der Kritik der Urteilskraft und der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft verglichen mit der ersten Gedankenreihe der religionsphilosophischen Skizze beruht auf der in steigendem Masse vertieften Auffassung des Sittengesetzes.

Während auf jeder Stufe der Entwicklung dieser ersten Gedankenreihe die Dreiheit der Ideen durch die Entwertung der „Idee der Unsterblichkeit“ fast ganz zurücktritt, beherrscht das Dreiideenschema die zweite Gedankenreihe vollständig. Dies zeigt sich in der Vollendung, welche diese zweite Gedankenreihe in der Kritik der praktischen Vernunft erfährt. Auch hier erfolgt durch die sittlich vertiefte Auffassung der Thatsache des Sittengesetzes eine tiefere Behandlung des Freiheitsproblems in der Kritik der praktischen Vernunft, wenn man sie mit der religionsphilosophischen Skizze vergleicht. Zugleich aber erfährt die Fortdauer unserer Existenz eine erhöhte sittliche Wertung: aus dem „zukünftigen Leben“ wird die „Idee der Unsterblichkeit“, wobei letztere ihre gesteigerte Bedeutung dadurch bekundet, dass sie in der Kritik der praktischen Vernunft vor der „Idee Gottes“ und unabhängig von derselben realisiert wird, während in der religionsphilosophischen Skizze die Idee des zukünftigen Lebens erst im Gefolge der Idee Gottes erschien. In allen Phasen ihrer Entwicklung aber zeigt diese zweite Gedankenreihe die Eigentümlichkeit, dass sie es nicht vermag, ihre Behauptungen in wirkungsvoller und natürlicher Weise für die Befolgung der moralischen Gesetze, als sittliche Arbeit an der sittlichen Vollendung der Welt, fruchtbar zu machen.

Der innerste Kreis, der sich auf die Scheidung der beiden Gedankenreihen innerhalb der religionsphilosophischen Skizze bezog, ist erledigt. Dieser erste Teil der rückblickenden Zusammenfassung führte zu der Bestimmung des Verhältnisses der Gedanken der religionsphilo-

sophischen Skizze zur kantischen Religionsphilosophie in ihrem ganzen Verlauf. Der Kreis, zu dem wir in der Bewegung von innen nach aussen zunächst gelangen, bezieht sich auf den religionsphilosophischen Plan und Gedankenaufbau der religionsphilosophischen Skizze als Ganzes, wie sie sich in den drei Abschnitten des Kanons der reinen Vernunft darstellt. Dieser Abschnitt der rückblickenden Zusammenfassung ist zugleich die Vorbereitung auf den nächstfolgenden, welcher das Verhältnis des religionsphilosophischen Planes und des Gedankenaufbaus der religionsphilosophischen Skizze zum religionsphilosophischen Plane der transcendentalen Dialektik behandelt und so die Hauptfrage der ganzen Untersuchung zum Abschluss bringt. Zunächst also handelt es sich um einen allgemeinen Ueberblick über die religionsphilosophische Skizze.

Wir haben bisher die religionsphilosophische Skizze immer als ein geschlossenes Ganzes in der Untersuchung vorausgesetzt, ohne genaue Rechenschaft darüber zu geben, wie man berechtigt sei, diese drei Abschnitte des Kanons der reinen Vernunft als eine in sich selbständige und abgerundete Abhandlung aufzufassen. Die Berechtigung dieses Verfahrens leuchtet ein, wenn man sich über das Prinzip der Disposition, welche diese drei Teile verbindet, klar wird. Die Angabe der Disposition findet sich im zweiten Abschnitt auf S. 610: „Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was darf ich wissen? 2. Was soll ich thun? 3. Was darf ich hoffen? Die erste Frage ist bloss spekulativ; die zweite Frage ist bloss praktisch; die dritte Frage ist praktisch und theoretisch zugleich“ (S. 610).

Der erste Abschnitt des Kanons der reinen Vernunft erledigt den ersten Punkt. Er bestimmt den Umfang und die Gegenstände unseres Wissens und sondert sie von den Fragen, welche das praktische Gebiet allein betreffen. S. 607: „Die ganze Zurüstung der Vernunft, in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kann, ist auf drei Probleme gerichtet: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. Diese selber aber haben wiederum ihre entferntere Absicht, nämlich, was zu thun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist.“ Das Hauptinteresse der ganzen Behandlung des ersten Punktes liegt darin, zu zeigen, dass „die Frage wegen der transcendentalen Freiheit bloss das spekulative Wissen betrifft, welches wir als ganz gleichgültig bei Seite setzen können, wenn es um das Praktische zu thun ist“ (S. 609). Die praktische Freiheit ist mit der Thatsache der reinen praktischen Vernunft von selbst gegeben; hierbei muss man sich immer wieder vorhalten,

dass wir es hier nicht mit einer reinen praktischen Vernunft in alleiniger Beziehung auf das Sittengesetz, wie in der Kritik der praktischen Vernunft, zu thun haben, sondern das Praktische bezieht sich allgemein auf „die Ueberlegungen von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrenswert, d. i. gut und nützlich ist“ (S. 608). „Wir erkennen die praktische Freiheit durch Erfahrung als eine von den Naturursachen, nämlich eine Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens“ (S. 609). So bleiben nur zwei Fragen übrig, die auf dem Gebiet des spekulativen Vernunftgebrauchs aufgeworfen auch das praktische Interesse der reinen Vernunft angehen; es sind die Fragen: „ist ein Gott?, ist ein zukünftiges Leben?“ (S. 609).

Der zweite Abschnitt behandelt die zweite und dritte Frage der Dispositionsangabe auf S. 610. Die zweite Frage wird ausgeschieden: „Sie ist bloss praktisch und kann als eine solche zwar der reinen Vernunft angehören, ist aber alsdann nicht transcendental, sondern moralisch, mithin kann sie unsere Kritik an sich selbst nicht beschäftigen“ (S. 610). Diese Stelle ist für die Auffassung dessen, was Kant in der religionsphilosophischen Skizze unter praktischem Vernunftgebrauch versteht, sehr lehrreich. Der moralische Gebrauch der reinen Vernunft, welcher in der Kritik der praktischen Vernunft die praktische Vernunft allein ausmacht, da es dort ausser der reinen praktischen moralischen Vernunft reine praktische Vernunft überhaupt nicht giebt und geben kann, ist nach den Voraussetzungen der religionsphilosophischen Skizze nur eine gewisse Schattierung im praktischen Gebrauch der reinen Vernunft. So spricht S. 612 konsequent von einem „gewissen praktischen, nämlich dem moralischen Gebrauche“ der reinen Vernunft. Damit hat die religionsphilosophische Skizze den zweiten Punkt der Disposition von S. 610 abgethan.

Der dritte Punkt, welcher das praktische und theoretische Interesse zugleich betrifft, setzt die beim zweiten Punkt zu Tage getretene Auffassung vom Wesen der praktischen Vernunft in der der religionsphilosophischen Skizze voraus. Was darf ich hoffen? so lautet die Frage. Nun wird die Glückseligkeit mit dem praktischen Vernunftgebrauch direkt in Verbindung gesetzt, als ob sie das alleinige Interesse desselben ausmachte. Zwar erwähnt Kant S. 611 oben in dem entscheidenden Satze das Sittengesetz neben dem praktischen Gebrauche der Vernunft; die klare Aussage über die Auffassung des Sittengesetzes erfolgt aber erst S. 611 unten. Das Entscheidende ist, dass nirgends die sittliche Vollendung an sich, wie sie uns in der Kritik der praktischen Vernunft begegnet, als eine Frage auftritt, welche das theoretische und das praktische Interesse der reinen Ver-

nunft in dem Problem der Fortdauer unserer Existenz vereinigt. „Alles Hoffen geht auf Glückseligkeit und ist in Absicht auf das Praktische und das Sittengesetz eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Dinge ist“ (S. 611). Dieser Satz bezeichnet das Niveau des praktischen Vernunftgebrauchs in der religionsphilosophischen Skizze: sie erreicht im praktischen Vernunftgebrauch den Begriff der Glückseligkeit (S. 611) vor dem Begriff der moralischen Welt (S. 612). So hat es der zweite Abschnitt des Kanons der reinen Vernunft nur mit zwei Fragen zu thun, die theoretisch und praktisch zugleich interessiert sind; er beschäftigt sich in der Erledigung des dritten Punktes der Disposition nur mit dem Problem der Existenz Gottes und des zukünftigen Lebens. Ueber die Gedankengänge bei der praktischen Realisierung dieser beiden Ideen haben wir in den analytischen Untersuchungen berichtet. Die Ausleitung des zweiten Abschnitts (S. 617—620) bildet eine auf teleologische Gedanken zurückgreifende Erörterung.

Der dritte Abschnitt zeigt in der Frage der Disposition seinen organischen Zusammenhang mit den beiden ersten Abschnitten schon durch seine Ueberschrift: Vom Meinen, Wissen und Glauben; diese drei Punkte entsprechen den drei Teilen der Disposition auf S. 610. Wie der zweite Abschnitt hat es auch der dritte nur mit den zwei „Glaubensartikeln“ zu thun, welche von Gott und dem zukünftigen Leben handeln (S. 627). Die Frage der Freiheit kommt gar nicht mehr in Betracht. Interessant ist die Art, wie nach diesem dritten Abschnitt das theoretische und das praktische Interesse der reinen Vernunft sich in jedem dieser beiden „Glaubensartikel“ vereinen. Die Lehre vom Dasein Gottes gehört zum „doktrinalen Glauben“ (S. 624). In dieser Stellung wird sie gefestigt durch teleologische Gedankengänge. Um die zweckmässige Einheit in der Natur mir zum Leitfaden der Naturforschung zu machen, giebt es keine andere Bedingung, „als wenn ich voraussetze, dass eine höchste Intelligenz alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe“ (S. 624). „Viel zu wenig wäre aber gesagt, wenn ich mein Fürwahrhalten bloss ein Meinen nennen wollte, sondern es kann selbst in diesem theoretischen Verhältnis gesagt werden, dass ich festiglich an einen Gott glaube, aber alsdann ist dieser Glaube in strenger Bedeutung dennoch nicht praktisch, sondern muss ein doktrinaler Glaube genannt werden, den die Theologie der Natur (Physikotheologie) notwendig bewirken muss. In Ansehung eben derselben Weisheit, in Rücksicht auf die vortreffliche Ausstattung der menschlichen Natur und die derselben so schlecht angemessene Kürze des Lebens, kann eben sowohl genugsamer Grund zu einem doktrinalen

Glauben des künftigen Lebens der menschlichen Seele angetroffen werden" (S. 625).

Dieses entschiedene und zuversichtliche Auftreten der teleologischen Gedankenreihe gehört zur Signatur der religionsphilosophischen Skizze. Die Art, wie sich dieselbe auf S. 625 einführt, ist jedoch so zuversichtlich, dass man sich unwillkürlich fragen muss, ob denn die entschiedene Kritik des teleologischen Gottesbeweises diesem Abschnitt vorausgegangen ist? Wie dem auch sei, trotz dieser Zuversicht zu der Stärke des teleologischen Unterbaus kann man sich nicht verhehlen, dass das aufgeführte Gebäude manchmal ins Schwanken gerät. „Der bloss doktrinale Glaube hat etwas Wankendes in sich: man wird oft durch Schwierigkeiten, die sich in der Spekulation vorfinden, aus demselben gesetzt, ob man zwar unausbleiblich dazu immer wiederum zurückkehrt" (S. 625). Die Fassung dieses Satzes lässt es an dem nötigen deutlichen Hinweis fehlen, dass die transcendentale Dialektik das innerste Wesen dieser Schwierigkeiten aufgedeckt, sie auf ein bestimmtes Prinzip zurückgeführt und zugleich dargethan hat, warum man unausbleiblich zu diesen „Glaubensartikeln" zurückkehrt. Bei diesem oben geschilderten Schwanken tritt die moralische Gewissheit helfend ein und befestigt die beiden Glaubensartikel in ihrer Stellung: „ich werde unausbleiblich an ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben und bin sicher, dass diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein" (S. 626).

Sehr interessant ist S. 627; die neue praktische Gewissheit gründet sich auf die Voraussetzung moralischer Gesinnung. Nun wurde oben gezeigt, dass in der religionsphilosophischen Skizze der praktische Gebrauch der reinen Vernunft nicht der moralische allein ist, wie in der Kritik der praktischen Vernunft, sondern die Darstellung sich in weiter gezogenen Grenzen bewege. S. 627 scheint dafür besorgt zu sein, dass man über der bisherigen starken Betonung der Voraussetzung der moralischen Gesinnung diese weitere Fassung des praktischen Interesses der reinen Vernunft übersehe; sie argumentiert deshalb an dem Beispiel eines Menschen, „der in Ansehung sittlicher Gesetze gänzlich gleichgültig wäre", und findet, dass auch noch für ihn das praktische Interesse an den beiden Glaubensartikeln so gross ist, dass er weder das Dasein Gottes noch das zukünftige Leben zu leugnen wagt und durch seine Furcht seinen „Glauben" bestätigt. „Es ist aber kein Mensch bei diesen Fragen frei von allem Interesse. Denn obgleich er von dem moralischen durch den Mangel guter Gesinnung getrennt sein

möchte, so bleibt doch auch in diesem Falle genug übrig, um zu machen, dass er ein göttliches Dasein und eine Zukunft fürchte“ (S. 627). Dies ist die letzte Andeutung, welche die religionsphilosophische Skizze giebt, um ihre Auffassung vom Wesen und Umfang des praktischen Gebrauches der reinen Vernunft und damit zugleich ihre Würdigung der Thatsache des Sittengesetzes kundzugeben.

Der Schluss der religionsphilosophischen Skizze zeigt einen zufriedenen Charakter. Es hat sich herausgestellt, dass für die ganze Erörterung eigentlich nicht mehr als zwei „Glaubensartikel“ in Frage kommen; die Untersuchung der religionsphilosophischen Skizze hat sie in bedingter Weise, durch die teleologischen Gedanken, für den doktrinalen Glauben gerettet; in unbedingter Weise aber stehen sie für die reine „Vernunft im praktischen, vornehmlich aber in dem moralischen Interesse“ fest. Bei diesem für den Glauben der Menschheit so beruhigenden Resultat hat sich gezeigt, „dass die höchste Philosophie in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche die Natur auch dem gemeinsten Verstand hat angedeihen lassen“ (S. 628).

Wir fassen jetzt die Gedanken, welche zur Charakteristik der religionsphilosophischen Skizze, wenn man sie als Ganzes betrachtet, gehören, zusammen. Sie werden untereinander durch die dreiteilige Disposition verbunden, welche sich auf S. 610 findet. In betreff der Freiheit wird statuiert, dass die Frage nach der transcendentalen Freiheit mit der praktischen nichts zu thun habe. Dies ist nur möglich, wenn man sich den weiteren Begriff des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft, welchen die religionsphilosophische Skizze voraussetzt, immer vorhält. Der weitere Umfang dieses Begriffs gründet sich auf einer Auffassung der Thatsache des Sittengesetzes, welche noch nicht den höchsten Grad ethischer Vertiefung erreicht hat. Dementsprechend tritt auch das sittliche Element in den beiden Fragen, in welchen sich das theoretische und praktische Interesse der reinen Vernunft berühren, oft überraschend zurück. Weder die Fassung der Frage nach dem Dasein Gottes noch nach der Fortsetzung unseres Daseins lässt das moralische Interesse an denselben gebührend zur Geltung kommen. Eine grosse Bedeutung kommt in der religionsphilosophischen Skizze den teleologischen Gedankenreihen zu, durch welche die Ueberzeugung vom Dasein Gottes und dem zukünftigen Leben so gefestigt werden, dass es am Schluss des dritten Abschnittes den Anschein gewinnt, als ob der moralischen Gewissheit nur die Bestimmung zufalle, gewisse unvermeidliche Schwankungen in dem doktrinalen Glauben hinsichtlich dieser beiden Fragen zu neutralisieren.

Durch diese Zusammenfassung ist nun die Entscheidung der Frage vorbereitet, ob und inwiefern der Gedankenaufbau der religionsphilosophischen Skizze dem religionsphilosophischen Plane der transcendentalen Dialektik entspreche. Die Grundgedanken des letzteren sind noch in Erinnerung. Er beruht auf der Einheit der reinen Vernunft in theoretischem und in praktischem Gebrauch. Hierdurch soll es ermöglicht werden, den drei „Ideen“, welche das praktische Interesse des Systems der transcendentalen, oder nach S. 385 der kosmologischen Ideen, zusammenfassen, Daseinsberechtigung auf dem Gebiet des praktischen Vernunftgebrauchs zu verschaffen. Dies soll in der Weise vor sich gehen, dass die theoretische Vernunft die betreffende transcendentale Idee durch alle Phasen hindurch bis zur Grenze geleite, wo sie sich anschickt, mit dem Geleitsbrief, welcher besagt, dass sie aus dem Lande des kritischen Idealismus stammt, dieselbe zu überschreiten und sich auf dem Gebiete des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft niederzulassen. Die verschiedenen Phasen in der Hinbewegung von der weitesten Fassung einer transcendentalen Idee bis zu der definitiven praktisch-moralischen Form einer der Ideen des Dreiideenschemas konnten wir nur in der Entwicklung der Idee der Freiheit verfolgen; nur sie wird vor unseren Augen auf die praktische Realisierung vorbereitet. So ist sie vor allem kennzeichnend für den religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik.

Der Grundgedanke dieses Planes hinsichtlich der Freiheitsidee beruht auf dem Gedanken, „dass auf die transcendentale Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gründe und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben“ (S. 429). Alles, was diese kritische Vorbereitung der praktischen Idee der Freiheit durch die transcendentale Idee der Freiheit zu leisten vermag, ist darzuthun, dass „Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite“ (S. 445).

Die eingehende Untersuchung über die Behandlung des Freiheitsproblems in der religionsphilosophischen Skizze auf S. 608 u. 609 hat gezeigt, dass in dieser entscheidenden Frage der religionsphilosophische Plan der transcendentalen Dialektik vollständig durchbrochen ist: die Frage wegen der transcendentalen Freiheit ist von der Frage der praktischen Freiheit ganz losgelöst worden, während die Ausführung der transcendentalen Dialektik von S. 428—445 auf der Einheit der beiden beharrt, trotzdem sie in dieser Verbindung gerade die Schwierigkeit der ganzen Frage erblickt. Auf S. 608 u. 609 ist die ganze mühevolle Arbeit der transcendentalen Dialektik gar nicht vorausgesetzt.

Der Schlusssatz, mit dem die Behandlung der transcendentalen Freiheitsidee auf S. 445 abschliesst, hatte etwas in die Zukunft Weisendes an sich: „Dass Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerspreche, das war das Einzige, was wir leisten konnten und woran es uns auch einzig und allein gelegen war" (S. 445). Warum diese Bescheidenheit und doch auch diese Zuversicht? Weil jetzt der praktischen Freiheit trotz ihrer Verkettung mit der transcendentalen Idee der Freiheit nichts mehr im Wege steht. Nun aber erlebt man das Schauspiel, dass an dem Punkt, wo die praktische Freiheit hervortritt, sie jede Verbindung mit der transcendentalen Idee der Freiheit ablehnt, weil letztere mit dem Praktischen gar nichts zu thun habe!

Eigentlich ist schon mit dieser Erkenntnis entschieden, dass der Gedankengang der religionsphilosophischen Skizze dem religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik vollständig widerspricht; ja sogar über die Art dieses Widerspruchs sind wir unterrichtet; es ist ein unbewusster Widerspruch: der religionsphilosophische Plan der Dialektik existiert für die religionsphilosophische Skizze gar nicht!

Um sich hierüber vollständig klar zu werden, ist es nötig, diesen Widerstreit auch auf den übrigen Punkten zu verfolgen. Wir haben früher gesehen, dass die Idee der Fortdauer unserer Existenz und die Idee Gottes in der transcendentalen Dialektik nicht bis zu dem Punkte verfolgt werden, wo sie sich ihrer praktischen Realisierung nähern. Für sie können wir also nicht auf dieselbe Art, wie hinsichtlich der Freiheitsidee, entscheiden, inwiefern ihre Realisierung in der religionsphilosophischen Skizze dem religionsphilosophischen Plane der transcendentalen Dialektik entspricht oder nicht. Wir haben hier aber ein anderes Mittel. In der entscheidenden Stelle auf S. 385, wo das System der kosmologischen Idee seine moralisch-religiöse Umformung erfährt, wird auch für die praktische Formulierung der Ideen ein bestimmter systematischer Zusammenhang festgehalten, bei welchem die Idee der Freiheit zwischen die Idee der Unsterblichkeit und die Idee Gottes zu stehen kommt. Die religionsphilosophische Skizze scheidet die Freiheit ganz aus und behandelt sie gar nicht als gleichwertig mit den anderen, indem sie ihr den Zusammenhang mit der transcendentalen Idee der Freiheit abspricht, welchen sie für die anderen wenigstens nicht ausdrücklich negiert; ja sie geht noch weiter: nach der Ausscheidung der Freiheit sollten die Idee der Unsterblichkeit und die Idee Gottes in der bisherigen Reihenfolge bleiben; aber auch hier wird die Ordnung, welche doch nach S. 385 auf einem bestimmten Prinzip beruht, verändert; die Unsterblichkeitsidee tritt hinter die Idee Gottes und wird zur Vorstellung vom „künftigen Leben".

Fassen wir die ganze Veränderung zusammen, welche zwischen S. 385, wo uns das System der kosmologischen Ideen auf praktischem Gebiet begegnet, und der religionsphilosophischen Skizze sich vollzogen hat. Aus dem systematischen Zusammenhang Unsterblichkeit — Freiheit — Dasein Gottes ist die zusammenhangslose Reihenfolge Freiheit — Dasein Gottes — Unsterblichkeit geworden! Hierbei aber haben sich die Werte für zwei dieser Grössen vollständig verändert; die Freiheit scheidet überhaupt aus der Gleichberechtigung mit den anderen: aus der Dreiheit ist eine Zweiheit geworden, und in dieser Zweiheit selbst ist die Idee, welche auf die Idee der Unsterblichkeit angelegt war, zur Vorstellung eines zukünftigen Lebens geworden! So ist auch hier der religionsphilosophische Plan der Dialektik vollständig durchbrochen. Auch in diesem Fall, wie oben für die Freiheit, darf man sich mit der einfachen Konstatierung des Nichtübereinstimmens nicht begnügen, sondern man muss zugestehen, dass es sich um ein vollständiges Ignorieren handelt. Die praktisch-moralisch orientierten kosmologischen Ideen von S. 385 sind in der religionsphilosophischen Skizze verschwunden; statt ihrer treffen wir Gedankendinge an, welche weder dem Zusammenhang noch dem Inhalt nach mit den in der transcendentalen Dialektik zur praktischen Realisierung vorbereiteten Ideen irgend welche Verwandtschaft zeigen: sie tragen auch nicht denselben Namen; zwar wird noch von einer Freiheit, von einem Gott, von einem zukünftigen Leben gesprochen, aber diese Gedankendinge machen auf den Namen von „Ideen der reinen Vernunft in praktischem Gebrauch" gar keinen Anspruch! Sie werden gar nicht als solche bezeichnet! Diese Thatsache ist besonders überraschend, weil gerade der religionsphilosophische Plan der transcendentalen Dialektik mit seiner Voraussetzung der Einheit der Vernunft in theoretischem und in praktischem Gebrauch darauf angewiesen ist, die Identität der auf praktischem Gebiet realisierten Gedankendinge mit den Ideen der reinen Vernunft zu betonen und dies auch im Ausdruck zur Geltung zu bringen. Noch die Kritik der praktischen Vernunft, welche für die Gedankendinge der praktischen Vernunft den Ausdruck Postulat einführt und in ihrem religionsphilosophischen Plan eine theoretische Vernunft und eine praktische Vernunft voraussetzt, fühlt die Notwendigkeit ausdrücklich zu erklären, dass das auf praktischem Gebiete Realisierte wirklich den Ideen der theoretischen Vernunft entspricht[1]; sie giebt es auch durch den Gebrauch des Ausdrucks „Idee" als Ersatz für „Postulat" zu erkennen.

---

[1] S. 158: „Die Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar das spekulative

Gott, Freiheit und ein zukünftiges Leben werden in der religionsphilosophischen Skizze in dem ersten Abschnitt, wo sie in der vereinigten Dreizahl auftreten, bald als „Gegenstände" (zweimal S. 604 u. 605), bald als „Kardinalsätze" (S. 607), bald als „Probleme" (S.607) bezeichnet. Nachdem die Freiheit aus dieser Dreiheit ausgeschieden ist, „weil dieses Problem nicht für die Vernunft in praktischem Gebrauch gehört" (S. 609), bleiben nur noch „zwei Fragen übrig" (S. 609); diese beiden Gegenstände werden im folgenden gewöhnlich als Fragen (S. 610 u. 619), als Begriffe, als Lehren (S. 624) oder als Glaubensartikel (S. 627) bezeichnet. Der Ausdruck Idee kommt 16mal vor: auf S. 610 (zweimal), S. 611, 612, 613 (zweimal), S. 614, 615 (dreimal), S. 616, 617 (zweimal), S. 619, 620, 625. — Hiervon bezieht sich eine Reihe von Stellen auf das Sittengesetz allgemein; S. 615: „Die Beurteilung der Sittlichkeit ihrer Reinigkeit und Folgen nach geschieht nach Ideen, die Befolgung ihrer Gesetze nach Maximen." S. 615: „Das moralische Gesetz, welches eine blosse Idee ist." S. 616: „In der praktischen Idee sind moralische Gesinnung und Glückseligkeit verbunden." Eine zweite Gruppe von Stellen bringt den Ausdruck Idee mit dem Begriff der moralischen Welt in Verbindung. S. 612: „Die moralische Welt ist eine blosse, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluss auf die Sinnenwelt haben kann, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäss zu machen." (Was hier als „praktische Idee" bezeichnet wird, ist etwas ganz anderes, als was sonst unter „Idee der reinen Vernunft in praktischem Gebrauch" verstanden wird.) S. 613: „Sittlichkeit und Glückseligkeit sind unzertrennlich nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden." S. 613: „Das System der sich selbst lohnenden Moralität ist nur eine Idee." S. 611: Das Sittengesetz „kann auf blossen Ideen der reinen Vernunft beruhen und a priori erkannt werden". S. 614: „Ich nenne die Idee einer solchen Existenz, . . . welche die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit in genauem Verhältnis steht, das Ideal des höchsten Guts." S. 617: „Die Welt muss als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, . . . wenn sie mit dem moralischen Vernunftgebrauch, als welcher durchaus auf der Idee des höchsten Gutes beruht, zusammenstimmen soll."

Interessant sind zwei Fälle, wo der Ausdruck „Idee" sich in einem Satze mit einem der beiden Gedankendinge, Gott oder zukünftiges Leben, trifft, ohne darauf bezogen zu werden. S. 619: „Eine

---

Erkenntnis nicht, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft im allgemeinen, vermittelst ihrer Beziehung aufs Praktische, objektive Realität."

grössere Bearbeitung sittlicher Ideen schärfte die Vernunft auf den Gegenstand, und so brachten sie (scl. die sittlichen Ideen!) einen Begriff vom göttlichen Wesen zustande, den wir jetzt für den richtigen halten." Noch klarer ist S. 615: „Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung."

Aus den bis jetzt behandelten Stellen ist klar, dass wir hier einen weiten Gebrauch des Ausdrucks Idee vor uns haben, welcher gar keine Berührung zeigt mit dem klar bestimmten Gebrauch desselben in der transcendentalen Dialektik, wie er auf S. 272—279 und S. 283 festgelegt wird. Von der eigenartigen Bedeutung desselben liegt hier, in der religionsphilosophischen Skizze, gar keine Erinnerung vor; der umfassende Gebrauch, der von diesem Ausdruck hier gemacht wird, ist befremdlich, besonders wenn man bedenkt, wie vorsichtig die transcendentale Dialektik in der Anwendung dieses Begriffes war, und welch strengen Sprachgebrauch hinsichtlich desselben später die Kritik der praktischen Vernunft bekundet. Die Rückbeziehung auf die spekulativen Ideen haben wir jetzt in der religionsphilosophischen Skizze nicht konstatiert. Die einzige Stelle, wo in der religionsphilosophischen Skizze die spekulativen Ideen mit den Ideen der reinen Vernunft in praktischem Gebrauche in Zusammenhang gebracht werden, findet sich auf S. 610; es ist die einzige Stelle, welche auf den religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik Bezug nimmt und dies gerade durch den Gebrauch des Ausdrucks Idee bekundet. Sie lautet folgendermassen: „Die Vernunft führte uns in ihrem spekulativen Gebrauch durch das Feld der Erfahrungen, und, weil daselbst für sie niemals völlige Befriedigung anzutreffen ist, von da zu spekulativen Ideen, die uns aber am Ende wiederum auf Erfahrung zurückführten und also ihre Absicht auf eine zwar nützliche, aber unserer Erwartung gar nicht gemässe Art erfüllten. Nun bleibt uns noch ein Versuch übrig: ob nämlich auch reine Vernunft im praktischen Gebrauche anzutreffen sei, ob sie in demselben zu den Ideen führe, welche die höchsten Zwecke der reinen Vernunft, die wir eben angeführt haben, erreichen, und diese also aus dem Gesichtspunkte ihres praktischen Interesses nicht dasjenige gewähren können, was sie uns in Ansehung des spekulativen ganz und gar abschlägt." In welcher Umgebung befindet sich diese Stelle, welche so genau den religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik bietet und auch den Ausdruck Idee in dem richtigen Sinne verwertet? Vorausgegangen ist die Erledigung der Freiheitsfrage durch den praktischen Vernunftgebrauch; sie ist von der transcendentalen

Freiheitsidee ganz getrennt und die letztere ist als praktisch ganz uninteressiert dargestellt; die beiden übrig gebliebenen Fragen beziehen sich auf Gott und das zukünftige Leben. Nun kommt der oben citierte Abschnitt und stellt es als eine noch unentschiedene Frage hin, ob reine Vernunft in praktischem Gebrauche anzutreffen sei; vorher hat aber die so beschaffene Vernunft die praktische Freiheitsfrage mit grosser Sicherheit entschieden. In der oben citierten Stelle ist vorausgesetzt, dass sämtliche Ideen der reinen Vernunft in Frage kommen, indem die Vernunft aus dem Gesichtspunkt ihres praktischen Interesses zu Ideen führe, welche sie uns in Ansehung des spekulativen Interesses ganz und gar abschlägt. Soeben ist aber das Problem der Freiheit, dieser fundamentalen spekulativen Idee, ausgeschieden und die praktische Freiheit gar nicht als ein Ersatz derselben hingestellt worden, sondern es wird ein Gedanke vertreten, dem zufolge sie beide nebeneinander leben, ohne sich etwas anzugehen! Hier muss also die transcendentale Idee der Freiheit für immer die Hoffnung aufgeben, durch die reine Vernunft in praktischem Gebrauch aus ihrer peinlichen Schwebelage befreit zu werden. So beziehen sich die Aussagen des oben citierten Abschnittes gar nicht auf alle spekulativen und alle praktischen Ideen. Dieser Abschnitt ist, wenn man ihn im Zusammenhang mit dem vorhergehenden betrachtet, ganz unbegreiflich. Ebenso steht es mit dem Zusammenhang nach vorwärts. Der citierte Abschnitt lässt erwarten, dass zunächst untersucht werde, ob es wirklich reine Vernunft in praktischem Gebrauche gebe? sodann ob sie zu Ideen führe, welche mit den spekulativen Ideen sich decken? Von all dem erfolgt nichts; die reine Vernunft in praktischem Gebrauch hat sich schon S. 107. als berechtigt legitimiert, die zwei „Ideen“, zu denen sie gelangen kann, treten mit ihren Ansprüchen schon S. 609 hervor; auf die Ankündigungen des citierten Abschnitts folgt — die Dispositionsangabe in den drei Sätzen: was kann ich wissen, was soll ich thun, was darf ich hoffen? Damit befinden wir uns in einem ganz neuen Fahrwasser; die folgende Ausführung bewegt sich in dem Schema dieser drei Fragen; die Ankündigungen des citierten Abschnitts sind ganz vergessen.

Auf Grund dieser Erörterung können wir vorläufig so viel behaupten: Der citierte Abschnitt steht weder nach rückwärts noch nach vorwärts mit dem Gedankengang der religionsphilosophischen Skizze in erträglichem Zusammenhang; er stösst sich mit den angrenzenden Gedanken in empfindlicher Weise und seine Ankündigungen werden auch in den späteren Erörterungen in keiner Weise wieder aufgenommen. So sind wir berechtigt und genötigt, ihn bis auf weiteres

als ausser Zusammenhang mit der religionsphilosophischen Skizze anzusehen. Nun ist es gerade dieser citierte Abschnitt, welcher allein in der ganzen religionsphilosophischen Skizze den religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik wieder aufgreift und dementsprechend den Ausdruck „Idee“ auf dem Gebiete des praktischen Vernunftgebrauchs in spezieller Beziehung auf die drei Grössen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit gebraucht und in denselben zugleich die drei Hauptideen der spekulativen Vernunft wiedererkannt wissen will. So besagt die Ausscheidung dieses Abschnitts aus der religionsphilosophischen Skizze, für unsere Statistik des Gebrauchs des Ausdrucks Idee in derselben, dass dieser Ausdruck in der religionsphilosophischen Skizze niemals auf eine der drei Grössen Gott, Freiheit oder Unsterblichkeit bezogen ist [1]. Diese Statistik wurde nur hinsichtlich der Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis der religionsphilosophischen Skizze zum religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik aufgestellt. So ist es nicht zufällig, dass die Stelle, welche über die Statistik des Ausdrucks Idee entscheidet, zugleich die obige Frage löst. Mit dem Ausscheiden des citierten Abschnitts verliert die religionsphilosophische Skizze die einzige Stelle, welche auf den religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik sich bezog.

So ist die Hauptfrage unserer Untersuchung auf allen Punkten in dem Sinn entschieden, dass die religionsphilosophische Skizze den religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik vollständig ignoriert und nicht einmal den Ausdruck „Idee“ in dem Sinn, in welchem er die letztere beherrscht, gebraucht. Andererseits stellt sich die religionsphilosophische Skizze als ein abgerundetes Ganzes dar, welches nach einem dreifachen Gedanken disponiert ist und zwei Gedankenreihen, die einige Begriffe gemein haben, noch miteinander verschmelzen kann, während dieselben in der späteren kantischen Religionsphilosophie ganz auseinandertreten. Dies ist nur möglich dadurch, dass die Gedanken in der religionsphilosophischen Skizze sich in einem gewissen Zustande der Unentwickeltheit befinden, was besonders auch für die Auffassung des Sittengesetzes konstatiert werden musste. Auch die Sprache zeigt diesen Zustand der Unentwickeltheit, indem sie nirgends die scharfe Prägung der Ausdrücke bekundet, welche der kritische Idealismus in der transcendentalen Dialektik eingeführt hat.

Wir stehen hier vor dem merkwürdigen Resultat, dass die religionsphilosophische Ausleitung der Kritik der reinen Vernunft, welche

---

[1] Die letzte in dieser Statistik noch ausstehende Stelle auf Seite 620 wird in anderm Zusammenhang erledigt werden.

in scharfen Zügen das Bild der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus entwerfen sollte, in keinem Punkte die transcendentale Dialektik und ihren religionsphilosophischen Plan voraussetzt, die Religionsphilosophie des kritischen Idealismus also nicht vertritt, sondern etwas bietet, das sich zu der letzteren wie die unvollkommene Skizze zum vollendeten Gemälde verhält.

Die Lösung des Rätsels kann nur in der Entstehungsgeschichte der Kritik der reinen Vernunft liegen. Die „religionsphilosophische Skizze“ ist eine moralisch-theologische Abhandlung KANT's, deren Grundgedanke und Tendenz sich in den drei Fragen (S. 610), „was kann ich wissen, was soll ich thun, was darf ich hoffen?“ darstellt. Diese Abhandlung ist zeitlich früher anzusetzen, als der Hauptstock der transcendentalen Dialektik. Wie weit sie aber, mit der letzteren verglichen, zurückzudatieren ist, lässt sich nicht genau ausmachen. Der unentwickelte Sprachgebrauch, die unentwickelte Fassung des Sittengesetzes und die Stellung, welche die teleologischen Gedanken einnehmen, vor allem aber die unvollkommene Erfassung der Freiheitsfrage und das Fehlen der sittlichen Würdigung der Fortsetzung unserer Existenz lassen es nicht rätlich erscheinen, bei der Ansetzung der Abfassungszeit zu tief herabzugehen.

Diese Abhandlung nahm KANT, als er mit dem Zusammenstellen der Kritik der reinen Vernunft zu Ende eilte, als „Kanon der reinen Vernunft“ in sein grosses Werk auf, wobei gerade der letzte Abschnitt der Abhandlung, vom „Meinen, Wissen und Glauben“, einen befriedigenden Abschluss der moralisch-theologischen Ausleitung zu versprechen schien. Bei dieser Uebernahme in den grossen Zusammenhang der Kritik der praktischen Vernunft erhielt dieser Aufsatz kleine Hinweise und Ueberarbeitungen, welche die Beziehung mit dem grossen Gedankengang herstellen sollten. Wie weit die Ueberarbeitung sich auf den Anfang der Abhandlung erstreckt, ist mit Sicherheit kaum zu entscheiden. Man könnte geneigt sein anzunehmen, dass sie sich bis auf S. 606 (unten) bemerklich macht. An jener Stelle wird einer der Grundgedanken der transcendentalen Dialektik in scharfer Weise ausgesprochen: „Die drei Sätze von Gott, von der Willensfreiheit und von der Unsterblichkeit bleiben für die spekulative Vernunft jederzeit transcendent und haben gar keinen immanenten Gebrauch, sondern sind an sich ganz müssige und dabei noch äusserst schwere Anstrengungen unserer Vernunft.“ Zunächst werden hier die „drei Ideen“ behandelt, während die religionsphilosophische Skizze deren nur zwei mitführt. Sodann findet sich dieser scharfgeprägte Ausspruch in einer gewissen Spannung mit dem Gedanken des dritten Abschnitts, welcher

auf S. 624 u. 625 ausgesprochen wird. Dort wird diese absolute Wertlosigkeit der Ideen in dem theoretischen Vernunftgebrauch nicht bestätigt, sondern mit einer gewissen Wärme das Recht des doktrinalen Glaubens ergriffen, und in der Betrachtung der Natur und der menschlichen Organisation ein genügsamer Grund für den Glauben an eine höchste, nach weisen Zwecken schaffende Intelligenz und an ein künftiges Leben gefunden. Dieser Gedankenwiderstreit zwischen S. 606 einerseits, S. 624 u. 625 andererseits ist wohl in der ursprünglichen Anlage der Abhandlung nicht in Aussicht genommen gewesen.

Mit der Behandlung der Freiheitsfrage tritt der ursprüngliche Gedankengang der übernommenen Abhandlung klar zu Tage. Die am Schluss der Behandlung der Freiheitsfrage eingefügte Bemerkung, welche auf die transcendentale Dialektik verweisen soll, ist daher notwendig verunglückt S. 609: „Die Frage wegen der transcendentalen Freiheit betrifft bloss das spekulative Wissen, welches wir als ganz gleichgültig bei Seite setzen können, wenn es um das Praktische zu thun ist, und worüber in der Antinomie der reinen Vernunft schon hinreichende Erörterung zu finden ist.“ Schon das „und“ in dem dritten Satze, welches einen Satz, der einen Hauptgedanken ausdrückt, in die Form eines angehängten Relativsatzes zwängt, dürfte selbst unter Voraussetzung des kantischen Satzbaues als unnatürlich auffallen. Befolgt man nun den Hinweis dieses angehängten Satzes und sucht in der Antinomie der reinen Vernunft die Bestätigung der vorausgehenden Behauptung, dass die Idee der transcendentalen Freiheit in praktischer Hinsicht ganz gleichgültig sei und mit der praktischen Idee der Freiheit nichts zu thun habe, so wird man dort gerade das Gegenteil als alleinige Wahrheit proklamiert finden, mit einer Entschiedenheit, die kein Deuteln duldet. Dieser angehängte widersinnige Hinweis, wie überhaupt die Uebernahme dieser flüchtigen Behandlung der Freiheitsfrage in die Kritik der reinen Vernunft, bleibt eine so auffällige Thatsache, dass sie überhaupt nicht erklärt werden kann.

Zur redaktionellen Ueberarbeitung gehört wohl auch die Ueberschrift des zweiten Abschnitts: „Von dem Ideal des höchsten Gutes als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft“ (S. 609); der Begriff des „Ideals des höchsten Gutes“ tritt erst S. 614 ein, während vorher von S. 610—613 Gedanken abgehandelt werden, auf welche diese Ueberschrift nicht direkt Bezug hat. Zudem steht sie, wie nach rückwärts, so auch nach vorwärts im Zusammenhang mit redaktioneller Ueberarbeitung, da der zweite Abschnitt gerade mit dem oben citierten, eingeschobenen, längeren Satze beginnt, welcher die Gedanken des religionsphilosophischen Planes der transcendentalen

Dialektik vertritt. Dieser Satz stellt vielleicht die einschneidendste Ueberarbeitung dar, welche die in die Kritik der reinen Vernunft aufgenommene Abhandlung erfahren hat.

Mit dem Eintreten der drei Fragesätze, welche die Disposition der religionsphilosophischen Skizze angeben, tritt der Hauptgedankengang der übernommenen Abhandlung in Kraft. Von hier ab ist ein sicheres Erkennen der Elemente, welche auf redaktionelle Ueberarbeitung hinweisen, kaum mehr möglich. Es ist nicht unmöglich, dass das schärfere Herausarbeiten des eigentümlichen Wesens der Moraltheologie von S. 617—620 in irgend einer Weise die Spuren einer Nacharbeit verrate, welche eine schon fortgeschrittenere Auffassung des Wesens des Sittengesetzes bekundet, als die religionsphilosophische Skizze im allgemeinen. Besonders ist die Schwierigkeit, welche S. 619 u. 620 signalisiert wird, wie nämlich die Autonomie des Sittengesetzes auch nach vollzogener Verbindung desselben mit dem Begriff Gottes gewahrt werden könne, auffällig, da sie erst auf der Höhe der Kritik der praktischen Vernunft voll in Sicht tritt. Merkwürdiger Weise trägt auch die Sprache von S. 617—620 viel stärker das Gepräge der Sprache der Kritik der praktischen Vernunft, als die religionsphilosophische Skizze es sonst thut. Den Unterschied empfindet man besonders stark, wenn man zum dritten Abschnitt übergeht, welcher von der Ueberarbeitung ganz unberührt geblieben zu sein scheint. Ist es nicht unmöglich, gegen Schluss des zweiten Abschnittes die Spuren einer später nachbessernden Hand zu erkennen, so dürfte es sich auch erklären, dass wir S. 620 dem Ausdruck „Idee des höchsten Wesens“ begegnen, der sonst in der religionsphilosophischen Skizze nicht auftritt.

Die signalisierten Sätze geben in der Hauptsache wohl die Stellen wieder, welche durch die ausgleichende Redaktion bei der Einfügung der religionsphilosophischen Skizze betroffen wurden. Es ist an dieser Stelle nicht uninteressant, daran zu erinnern, dass wir schon einmal im Laufe unserer religionsphilosophischen Untersuchung auf zwei nebeneinander hergehende Gedankenreihen stiessen, welche zur Erklärung ihres Nebeneinanders einen Rekurs auf die Entstehungsgeschichte der Kritik der reinen Vernunft nicht ausschlossen. Es handelt sich um das Verhältnis von S. 385 zu S. 290; auf S. 385 wurden die praktisch zu realisierenden Ideen aus dem System der kosmologischen Ideen abgeleitet, während S. 290 dieselben Ideen, in demselben Zusammenhang und in derselben Reihenfolge, auf drei Abschnitte der psychologischen, kosmologischen und theologischen Fragen bezog.

Wir stehen am Ende der Schlusszusammenfassung unserer Untersuchung. Die Hauptfrage derselben, ob die religionsphilosophische Skizze, die moraltheologische Ausleitung des grossen kritischen Werkes, wirklich die Grundzüge der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus biete, musste verneint werden, weil der Gedankenaufbau der religionsphilosophischen Skizze auf den religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik gar keinen Bezug nimmt und die Bekanntschaft mit demselben gar nicht voraussetzt. So findet diese Skizze in einer Darstellung der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus, wie sie im Anschluss an die Kritik der praktischen Vernunft gegeben zu werden pflegt, mit Recht keinen Platz. Betrachtet man dagegen die kantische Religionsphilosophie als Ganzes, unter Berücksichtigung der Entwicklung, die sie bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft durchgemacht hat, so nimmt die religionsphilosophische Skizze einen hervorragenden Platz ein: sie weist auf die Zukunft und enthält die ganze kommende Entwickelung gleichsam in nuce. Sie verbindet sich widerstrebende Gedankenreihen unter sich, weil deren unentwickelte Form diese Vereinigung noch erlaubt. Später entwickeln sich diese beiden Gedankenreihen zu voller Klarheit und scheiden sich. Zusammengehalten werden sie nur noch durch das tiefe sittliche Genie Kant's. So wird die Untersuchung über die kantische Religionsphilosophie zur Darstellung der Entwicklungsgeschichte derselben.

Zweiter Teil.

Die Kritik der praktischen Vernunft.

Die Hauptfrage bleibt dieselbe, wie für die Untersuchung der religionsphilosophischen Skizze; sie bezieht sich darauf, ob und inwiefern die behandelte religionsphilosophische Schrift Kant's in ihrem Gedankenaufbau dem religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik entspricht. Die Lösung dieser Frage scheint für die Kritik der praktischen Vernunft eine mehr positive Fassung anzunehmen als hinsichtlich der religionsphilosophischen Skizze. In der Kritik der praktischen Vernunft haben wir wirklich die Ideendreiheit; die Ausführung über die Freiheit weist den Ernst und die Tiefe nach, welchen die transcendentale Dialektik zu fordern scheint; zudem stehen die drei Ideen in einem organischen Zusammenhang. Und doch ist diese Uebereinstimmung gerade an dem entscheidenden Punkte nicht festgehalten. Das Resultat ist zwar in der Kritik der praktischen Vernunft dasselbe, welches man auch von der Ausführung des religionsphilosophischen Planes der transcendentalen Dialektik erwarten kann; das Verfahren zeigt aber eine charakteristische Verschiedenheit. Nach dem religionsphilosophischen Plane der transcendentalen Dialektik dient die Thatsache des Sittengesetzes dazu, die auf dem Gebiet des theoretischen Vernunftgebrauchs problematischen Ideen in praktischer Annahme zu realisieren; in der Kritik der praktischen Vernunft gelangt das Sittengesetz von sich aus zu Forderungen, welche die Möglichkeit des höchsten Gutes ausmachen. Nachdem dann die praktische Vernunft diesen Forderungen aus innerer Nötigung Realität in praktischer Hinsicht zugesprochen, erkennt sie, gleichsam wie zur Bestätigung der Richtigkeit ihres Verfahrens, dass diese, als zur Möglichkeit des höchsten Gutes gehörigen praktisch realisierten Grössen, mit den auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft als problematisch hingestellten Ideen identisch sind.

Diesem Gedanken giebt Kant an den beiden Haupteinschnitten der Kritik der praktischen Vernunft Ausdruck; nachdem er die praktische Annahme der Freiheit in Hinsicht auf die moralische Beurteilung dargethan und damit die Schwelle des intelligiblen Gebiets erreicht hat, auf welchem die Unsterblichkeits- und Gottesidee ihre Realisierung erfahren sollen, lässt er uns S. 128 (Kritik der praktischen Vernunft) einen Blick auf den zurückgelegten Weg thun. „Auf Eines sei es mir erlaubt bei dieser Gelegenheit noch aufmerksam zu machen, nämlich dass jeder Schritt, den man mit der reinen Vernunft thut, sogar im praktischen Felde, wo man auf subtile Spekulation gar nicht Rücksicht nimmt, dennoch sich genau und zwar von selbst an alle Momente der Kritik der theoretischen Vernunft anschliesse, als ob jeder mit überlegter Vorsicht, bloss um dieser Bestätigung zu verschaffen, ausgedacht wäre. Eine solche auf keinerlei Weise gesuchte, sondern, wie man sich selbst davon überzeugen kann, wenn man nur die moralischen Nachforschungen bis zu ihren Prinzipien fortsetzen will, sich von selbst findende, genaue Eintreffung der wichtigsten Sätze der praktischen Vernunft, mit denen oft zu subtil und unnötig scheinenden Bemerkungen der Kritik der spekulativen, überrascht und setzt in Verwunderung." — Derselbe Plan spricht sich S. 159 (Kritik der praktischen Vernunft) nach der Realisierung der Postulate in folgendem Satze aus: „Die durch die Achtung fürs moralische Gesetz notwendige Absicht aufs höchste Gut und die daraus fliessende Voraussetzung der objektiven Realität desselben führt also durch Postulate der praktischen Vernunft zu Begriffen, welche die spekulative Vernunft zwar als Aufgaben vortragen, sie aber nicht auflösen konnte."

Damit stimmt auch überein, dass Kant in den religionsphilosophischen Abschnitten der Kritik der reinen Vernunft durchschnittlich von einem praktischen und einem theoretischen Gebrauch der reinen Vernunft spricht, während in der Kritik der praktischen Vernunft theoretische Vernunft und praktische Vernunft sich beinahe entgegengesetzt werden, so dass es nicht nur besonders hervorgehoben wird, wenn ihre Resultate sich entsprechen, sondern auch ihre letzthinige Einheit, sofern beide reine Vernunft sind, an einer wichtigen Stelle der Untersuchung noch besonders betont werden muss: Kritik der praktischen Vernunft S. 108: „Nun hat praktische Vernunft mit der spekulativen sofern einerlei Erkenntnisvermögen zum Grunde, als beide reine Vernunft sind." Der religionsphilosophische Plan der transcendentalen Dialektik konstruiert also gemäss dem Grundgedanken der Kritik der reinen Vernunft von unten nach oben; die durch theoretische Erörterung auf das neutrale Gebiet der unentscheidbaren Möglichkeit

versetzten Ideen erhalten durch die Thatsache des Sittengesetzes für den praktischen Vernunftgebrauch praktische Realität; „es ist möglich, dass die Vernunft in praktischer Hinsicht etwas anzunehmen ein Recht habe, was ihr in spekulativem Gebrauch nicht zusteht" — darin spricht sich der Gedanke der Kritik der reinen Vernunft aus.

Die Kritik der praktischen Vernunft geht in Hinsicht der praktischen Setzung der Ideen einen selbständigeren Weg: nicht allein sucht sie die praktische Annahme der Ideen durch die Thatsache des Sittengesetzes als notwendig zu erweisen, sondern sie sucht diese Forderungen ihrem Inhalte nach aus dem moralischen Bewusstsein heraus selbständig zu entwickeln. Nur durch die Einsicht in das so beschaffene innerste Wesen des Planes der Kritik der praktischen Vernunft ist eine Thatsache erklärlich, welche in ihrer Auffälligkeit mehr hervorgehoben zu werden verdiente, als es gewöhnlich geschieht. Die transcendentale Dialektik stellt den Zusammenhang der drei „Ideen" Gott, Freiheit und Unsterblichkeit mit dem System der kosmologischen oder der transcendentalen Ideen her. Nichts lässt vermuten, dass, wenn es an die praktische Realisierung dieser Ideen geht, für dieselben eine neue Bezeichnung geprägt werde, bei welcher dann später, nach der Realisierung der damit bezeichneten Gegenstände, die Schwierigkeit entsteht, den wiedereintretenden Ausdruck Idee in Beziehung auf dieselben zu legitimieren. Gerade in der Prägung dieses neuen Ausdrucks für bisher anders bezeichnete Grössen bekundet die Kritik der praktischen Vernunft, dass sie sich bewusst ist, diese Grössen nicht übernommen zu haben, sondern sie durch die Machtvollkommenheit der praktischen Vernunft selbst erzeugt zu haben. Es handelt sich um die Prägung des Ausdrucks „Postulat" zur Bezeichnung von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Eingeführt und definiert wird derselbe Kritik der praktischen Vernunft S. 147: „Unter ‚Postulat' verstehe ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweisbaren Satz, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt." So ist es klar, dass die auf diesem selbständigen Weg gewonnenen Postulate sich nach ihrer praktischen Realisierung als mit den Ideen der spekulativen Vernunft, in ihrer durch die kritische Erörterung gereinigten Form, identisch ausweisen müssen (Kritik der praktischen Vernunft S. 158: „Ueber die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt"), um so im Lande des kritischen Idealismus heimatberechtigt zu werden. Von der Vollziehungsmöglichkeit dieser Operation hängt die Entscheidung ab, ob der erst in der Höhe des Sittengesetzes sichtbare Bau der Kritik der praktischen Vernunft eine reale Grundlage hat, wenn letztere sich auch dem durch die obere

Helligkeit geblendeten Auge entzieht, oder ob der Bau sich bei näherem Zusehen nicht als eine Luftspiegelung darstellt.

So lautet, wenn man vom Plane des Aufbaus des religionsphilosophischen Gedankenganges der Kritik der praktischen Vernunft ausgeht, die Hauptfrage: Sind die „Postulate der praktischen Vernunft“ identisch mit den auf dem Boden des kritischen Idealismus sich als möglich ausweisenden „Ideen“? und teilen sie also mit letzteren in Hinsicht der Möglichkeit ihrer praktischen Annahme den Schutz, welchen der Nachweis des kritischen Idealismus den letzteren gegen alle möglichen Einwendungen gewährt?

Die Entscheidung dieser Hauptfrage kann nur eine eingehende Untersuchung des Gedankengangs dieser Schrift bieten. Von vornherein scheint die Bejahung dieser Frage ganz natürlich, wenn man bedenkt, dass auch nach der Kritik der reinen Vernunft es das moralische Interesse hauptsächlich war, welches, neben dem naturnotwendigen Trieb der Vollziehung der letzthinigen Einheit aller möglichen Erkenntnisse, die menschliche Vernunft immerfort trieb, die durch die Möglichkeit der Erfahrung begrenzte Fahrt mit einem Schein von Berechtigung ins Unendliche fortzusetzen, wobei sie zu vernünftelnden spekulativen Ideen gelangte. Nun tritt aber durch diesen neuen Gedanken der Kritik der praktischen Vernunft ein Element in den Bereich der Untersuchung, dessen Wichtigkeit in Ansehung der obigen Entscheidung man nicht unterschätzen darf. Sollen nämlich die drei Postulate, welche den drei Ideen entsprechen sollen, als notwendige Forderungen des Sittengesetzes sich ergeben, schon dem Inhalt ihres Begriffes nach, so muss notwendig zwecks der Grundlegung eine Erörterung über das Wesen des Sittengesetzes vorangehen. Hierbei resultiert eine vertiefte Auffassung desselben, welche in der Kritik der reinen Vernunft, wo es nur auf die Thatsache, nicht auf das Wesen des Sittengesetzes ankam, sich noch nicht ankündigte. Sollte nicht denkbar sein, dass die aus einer so vertieften Auffassung des Wesens des Sittengesetzes heraus geborenen kantischen Postulate ein Element enthalten, welches ihrer Gleichsetzung mit den „Ideen“ der Kritik der reinen Vernunft widerstrebt? Wenn man bedenkt, dass die in der Kritik der praktischen Vernunft S. 70ff. entwickelte Begriffsbestimmung von „Gut und Bös“ schon die absolute Gegenübersetzung dieser Begriffe enthält, wie sie Kant in dem ersten Abschnitt der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (vom Radikal-Bösen) entwickelt, so muss man sich fragen, ob die hier erreichte Begriffsbestimmung sich nicht auch hinsichtlich der Frage der Freiheit geltend macht und eine Schwierigkeit zum Bewusstsein bringt, die

in der Behandlung der Freiheit in der transcendentalen Dialektik nicht in demselben Masse fühlbar wurde?

Mit der religionsphilosophischen Skizze darf man in Hinsicht der Problemstellung und der Lösung der Freiheitsfrage die Kritik der praktischen Vernunft nicht in Parallele bringen. Beide haben so wenig miteinander gemein, als die Frage der Freiheit in praktischem Gebrauch mit der Frage der transcendentalen Freiheit in der religionsphilosophischen Skizze. Während letztere ganz von der Trennung der beiden Fragen der Freiheit ausgeht und die Lösung darin findet, dass sie diese Trennung als selbstverständlich voraussetzt, hat die Kritik der praktischen Vernunft mit dem religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik in Ansehung der Freiheitsfrage die Grundvoraussetzung gemein, dass sie die beiden Arten der Freiheit als in unlösbarer Verbindung miteinander stehend annimmt. Ferner teilt die Kritik der praktischen Vernunft mit der transcendentalen Dialektik den Umstand, dass die Behandlung der Freiheitsfrage sich zu einem tiefen Ringen der Gedanken gestaltet, wo man nicht nur dem Philosophen Kant, sondern auch dem tiefsittlichen Menschen Kant in das Auge schaut.

Die Behandlung der Frage der Freiheit vollzieht sich in der Hauptsache von S. 108—129, in dem Abschnitt, welcher als „kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft“ überschrieben ist. Bevor wir auf die Untersuchung dieses Abschnitts näher eingehen, ist noch eine orientierende Erwägung am Platze.

Der Plan der transcendentalen Dialektik hinsichtlich der Freiheitsfrage besteht darin, die Idee der Freiheit, wenn sie von dem Gebiet des spekulativen auf das des praktischen Vernunftgebrauchs übergeht, durch die Thatsache der Möglichkeit des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft zu realisieren. Sie verfolgt die Bewegung der Idee von einem Gebiet aufs andere, ist so der Identität der beiden in Frage kommenden Ideen der Freiheit versichert und argumentiert auf Grund dieser Gewissheit. Nach dem Plane der Kritik der praktischen Vernunft sollte das Verfahren hinsichtlich der Idee der Freiheit ein anderes sein. Die praktische Vernunft erzeugt aus ihrer sittlichen Nötigung die Idee der praktischen Freiheit, welche sie im Momente ihrer Realisierung als ihrem Wesen nach identisch mit der transcendentalen Idee der Freiheit erkennt. Mit dem Ausdruck identisch soll hier nur bezeichnet werden, was die Kritik der reinen Vernunft auf S. 429 ausdrückt, dass nämlich jede dieser beiden Ideen der Freiheit in der anderen enthalten ist, und keine ohne die Verbindung mit der anderen für das Vernunftwesen in Frage kommen

kann, trotzdem gerade in dieser gegenseitigen Durchdringung die Hauptschwierigkeit liegt. Diese Bedeutung von Identität für die obigen Aussagen vorausgesetzt, lässt sich die Verschiedenheit der beiden Gedankengänge so formulieren: für die praktische Realisierung der Freiheitsidee nach dem religionsphilosophischen Plane der transcendentalen Dialektik ist die Identität derselben mit der transcendentalen Idee der Freiheit Voraussetzung von Anfang an, auf der sich das Resultat erst erbaut; nach der Kritik der praktischen Vernunft sollte beides, die praktische Realisierung der Idee der Freiheit und die Identifizierung derselben mit der transcendentalen Idee der Freiheit, in demselben Augenblick erfolgen. Hat die Kritik der praktischen Vernunft in der vorliegenden Behandlung der Freiheitsfrage ihre Prinzipien streng festgehalten, oder macht sich nicht auch der Einfluss der Eigenart des religionsphilosophischen Planes der transcendentalen Dialektik bemerkbar?

Die Beantwortung dieser Frage ist sehr schwierig, weil der Gedankengang von S. 108—129 hinsichtlich derselben eine gewisse Unbestimmtheit zeigt, so dass bei Kant selbst kaum ein klarer Bescheid in dieser Sache gefunden werden kann; ebensowenig weist er ja selbst auf die Verschiebungen überhaupt hin, welche dadurch entstehen mussten, dass die reine Vernunft im theoretischen und im praktischen Gebrauch sich in eine reine theoretische Vernunft und eine reine praktische Vernunft auseinanderlegt. Versuchen wir den Gedankengang in der Freiheitsfrage S. 108—129 uns hinsichtlich der obigen Frage zu vergegenwärtigen.

Die allgemeine Voraussetzung dieses Abschnittes ist, dass die praktische Idee der Freiheit mit der transcendentalen Idee der Freiheit einen Zusammenhang hat. Genaueres über dieses Verhältnis erfahren wir auf S. 113: „Praktische Freiheit kann durch Unabhängigkeit des Willens von jedem anderen, ausser allein dem moralischen Gesetze definiert werden. Allein die Freiheit einer wirkenden Ursache, vornehmlich in der Sinnenwelt, kann ihrer Möglichkeit nach keineswegs eingesehen werden; glücklich wenn wir nur, dass kein Beweis ihrer Unmöglichkeit stattfindet, hinreichend versichert werden können, und nun, durchs moralische Gesetz, welches dieselbe postuliert, genötigt, eben dadurch auch berechtigt werden, sie anzunehmen." Diese Stelle ist typisch. Den Ausgangspunkt bildet die Idee der Freiheit, zu welcher die praktische Vernunft von selbst gelangte; dann wird betont, dass sie in einem Verhältnis mit der transcendentalen Idee der Freiheit stehe; am Schluss wird ausgesagt, dass wir die letztere, durch das Sittengesetz nicht nur berechtigt, sondern auch genötigt,

annehmen. Dass diese letztere sich dann in praktischer Beziehung mit der ersteren, von der reinen praktischen Vernunft erzeugten, decke, ist stillschweigende Voraussetzung. Dieser Satz stellt also ein Ineinandergreifen der beiden in Frage kommenden religionsphilosophischen Pläne dar, bei welchen der religionsphilosophische Plan der Kritik der praktischen Vernunft den Anfangspunkt, derjenige der transcendentalen Dialektik den Endpunkt bildet.

Auf ebenderselben Seite (114) nimmt dann die Behandlung der Freiheitsfrage die Form eines Exkurses gegen „die Seichtigkeit“ des Empirismus in der Freiheitsfrage an; naturgemäss geht Kant hier in den Gleisen des religionsphilosophischen Planes der transcendentalen Dialektik, weil es sich hier ja darum handelt, den Leuten entgegenzutreten, welche behaupten, dass die transcendentale Freiheit zur Annahme der praktischen gar nicht nötig sei. Hiergegen führt Kant an, dass bei vorausgesetzter Idealität von Raum und Zeit gerade die transcendentale Idee der Freiheit dem Subjekt, welches sich einerseits als Nooumenon, andererseits als Erscheinung erfasst, in Ansehung seiner Handlungen sich von selbst aufdränge. Sich als Nooumenon ansehend „kann das vernünftige Wesen von einer jeden gesetzlichen Handlung, die es verübt, ob sie gleich als Erscheinung in dem Vergangenen hinreichend bestimmt, und sofern unausbleiblich notwendig ist, mit Recht sagen, dass es sie hätte unterlassen können; denn sie, mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den er sich selbst verschafft, und nach welchem er sich als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache die Kausalität jener Erscheinungen selbst zurechnet“ (S. 118 u. 119). So sehr ist diese Ausführung vom Plan der transcendentalen Dialektik beherrscht, dass, nachdem sie die transcendentale Idee der Freiheit in Bezug auf menschliche Handlungen aufgestellt hat, als durch die erkannte Idealität von Zeit und Raum geboten, sie den Inhalt der praktischen Idee der Freiheit gleichsam als einen zweiten Empfehlungsgrund der transcendentalen Idee der Freiheit anfügt. „Hiermit stimmen auch die Richtersprüche desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen, vollkommen überein“ (S. 119). Dasselbe Verhältnis besteht auf S. 120. Wenn wir der intellektuellen Anschauung eines Subjekts hinsichtlich aller seiner Handlungen fähig wären, „so würden wir sehen, dass die ganze Kette von Erscheinungen von der Spontaneität des Subjekts als Dinges an sich abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben lässt. In Ermanglung dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz diesen Unterschied der Beziehung unserer Handlungen, als Erscheinungen, auf

das Sinnenwesen unseres Subjekts, von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligible Substrat in uns bezogen wird". Auch hier haben wir den religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik. Gerade dadurch, dass die transcendentale Idee der Freiheit den Ausgangspunkt bildet und die andere Idee der Freiheit in ihr Gefolge zieht, entsteht die auf S. 122 entdeckte Schwierigkeit, die Freiheit mit dem Gedanken Gottes, als der Ursache auch der Existenz der Substanz, zu vereinigen. Diese Frage betrifft nur die transcendentale Idee der Freiheit allgemein; sie hat mit der moralischen Wertung dieser Idee gar nichts zu thun, denn die Lösung dieser Schwierigkeit geschieht bei KANT auf S. 123 u. 124 rein durch die Mittel des kritischen Idealismus, ohne Zuhülfenahme der Thatsache des Sittengesetzes. Der ganze sich mit dieser Frage befassende Abschnitt nimmt sich aus wie ein Nachtrag zur transcendentalen Dialektik. Auch der Satz, mit welchem KANT die Behandlung dieser Schwierigkeit abschliesst, ist ein Motiv, das in der transcendentalen Dialektik an allen entscheidenden Stellen erklingt: „Von so grosser Wichtigkeit ist die in der Kritik der reinen spekulativen Vernunft verrichtete Absonderung der Zeit (sowie des Raums) von der Existenz der Dinge an sich selbst" (S. 124). Auch die Tirade gegen die „dogmatischen Lehrer der Metaphysik", welche mit der Verdeckung der Schwierigkeiten die letztere selbst aus dem Wege geschafft zu haben glauben und so über kurz oder lang „die Wissenschaft in einem gänzlichen Skeptizismus zu Grunde richten" (S. 125), bewegt sich ganz in den Bahnen der transcendentalen Dialektik; denn die in Frage kommenden Schwierigkeiten sind ja rein spekulativer Art; darum wird auch der Metaphysik das Schreckgespenst des Skeptizismus vorgehalten. Als ob wir wirklich uns in der transcendentalen Dialektik befänden, fährt KANT dann folgendermassen fort S. 125: „Da es eigentlich der Begriff der Freiheit ist, der unter allen Ideen der reinen spekulativen Vernunft allein so grosse Erweiterung im Felde des Uebersinnlichen, wenngleich nur in Ansehung des praktischen Erkenntnisses verschafft, so frage ich mich, woher denn ihm ausschliessungsweise eine so grosse Fruchtbarkeit zu teil geworden sei, indessen die übrigen zwar die leere Stelle für reine mögliche Verstandeswesen bezeichnen, den Begriff von ihnen aber durch nichts bestimmen können." Ebenso spricht er auf S. 126 in Hinsicht auf die Idee der Freiheit den religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik in der denkbar präcisesten Form aus: „Nun kam es bloss darauf an, dass dieses Können in ein Sein verwandelt würde, d.i. dass man in einem wirklichen Falle gleichsam durch ein Faktum beweisen könne, dass gewisse Handlungen eine solche Kau-

salität (die intellektuelle, sinnlich unbedingte) voraussetzen, sie mögen nun wirklich oder auch nur geboten, d. i. objektiv praktisch notwendig sein" (S. 126). Dieses Faktum ist die Thatsache des Sittengesetzes (S. 127): „Also ist jene unbedingte Kausalität und das Vermögen derselben, die Freiheit, mit dieser aber ein Wesen (ich selber), welches zur Sinnenwelt gehört, doch zugleich als zur intelligiblen gehörig, nicht bloss unbestimmt und problematisch gedacht (welches schon die spekulative Vernunft als thunlich ausmitteln konnte), sondern sogar in Ansehung des Gesetzes ihrer Kausalität bestimmt und assertorisch erkannt, und so uns die Wirklichkeit der intelligiblen Welt, und zwar in praktischer Rücksicht bestimmt, gegeben worden, und diese Bestimmung, welche in theoretischer Hinsicht transcendent sein würde, ist in praktischer immanent" (S. 127). Hier ist die Realisierung der Freiheitsidee genau nach dem Plane der transcendentalen Dialektik durchgeführt: die transcendentale Idee der Freiheit, insofern sie mit den praktischen Interessen der reinen Vernunft zusammenstimmt, erhält die von den letzteren geforderte Realität. Nachdem so das Ziel der Untersuchung auf dem Wege des religionsphilosophischen Planes der transcendentalen Dialektik erreicht ist, finden wir in der abschliessenden Bemerkung auf S. 128 folgenden merkwürdigen Satz: „Es sei mir erlaubt, bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam zu machen, dass jeder Schritt, den man mit der reinen Vernunft thut, sogar im praktischen Felde, wo man auf subtile Spekulation gar nicht Rücksicht nimmt, dennoch sich genau und zwar von selbst an alle Momente der Kritik der theoretischen Vernunft anschliesse, als ob jeder mit überlegter Vorsicht, bloss um dieser Bestätigung zu verschaffen, ausgedacht wäre. Eine solche auf keinerlei gesuchte, sondern (wie man sich von selbst davon überzeugen kann, wenn man nur die moralischen Nachforschungen bis zu ihren Prinzipien fortsetzen will) sich von selbst findende, genaue Eintreffung der wichtigsten Sätze der praktischen Vernunft, mit den oft zu subtil und unnötig scheinenden Bemerkungen der Kritik der reinen Vernunft, überrascht und setzt in Verwunderung." Dieser Satz, trotzdem er den Beschluss des Abschnittes über die Freiheit bildet, kann sich doch nicht als eine Erfahrung herausstellen, welche bei der Realisierung der Freiheitsidee gemacht wurde, da hinsichtlich der letzteren hier von gar keinem erstaunlichen Zusammentreffen des Weges der Kritik der theoretischen Erkenntnis und des Weges der Untersuchung der praktischen Vernunft geredet werden kann; die ganze Erörterung der Freiheitsidee ging ja immer von der durch die theoretische Kritik gereinigten Form der Freiheitsidee aus. Obige Schlussbemerkung aber setzt voraus, dass es sich um die Realisierung

einer Idee handle, welche nach dem Plane der Kritik der praktischen Vernunft vor sich ging!

So haben wir in der Kritik der praktischen Vernunft bei der Untersuchung der Realisierung der Freiheitsidee folgendes merkwürdige Schauspiel erlebt. In der Erfassung des Problems (vgl. S. 113) geht die Darstellung vom religionsphilosophischen Plan der Kritik der praktischen Vernunft aus. Die eigentliche Behandlung und Realisierung der Idee der Freiheit (S. 114—127) vollzieht sich in Form einer doppelseitigen Polemik, zunächst gegen den Empirismus (S. 114), sodann gegen die metaphysischen Irrlehrer. Den ersteren wird vorgeworfen, dass sie die Wichtigkeit der transcendentalen Idee der Freiheit für die praktische Freiheit nicht anerkennen, den letzteren, dass sie die Idee der transcendentalen Freiheit durch ihre Kurzsichtigkeit diskreditieren und so auch, wider Willen, die sittliche Idee der Freiheit gefährden. Indem so, der polemischen Tendenz der Darlegung nach, das Erörterungsinteresse sich auf die transcendentale Idee der Freiheit concentriert, tritt wie von selbst der religionsphilosophische Plan der transcendentalen Dialektik in Kraft. Nach erfolgter Realisierung der Freiheitsidee schliesst der Abschnitt mit einer Bemerkung ab, welche den religionsphilosophischen Plan der Kritik der praktischen Vernunft enthält und vorauszusetzen scheint, dass die Realisierung der Freiheitsidee sich soeben nach demselben vollzogen hat!

Welches ist die Tragweite der soeben konstatierten Thatsachen? In der Realisierung der Freiheitsidee folgt die Kritik der praktischen Vernunft dem religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik, d. h. sie realisiert die transcendentale Idee der Freiheit, welche sie in der durch den kritischen Idealismus ermöglichten Form, in Beziehung auf das Vernunftwesen, von der theoretischen Vernunft übernommen hat. Dadurch dass die Freiheit nach dem religionsphilosophischen Plane der transcendentalen Dialektik realisiert ist, stellt sie sich als „Idee", nicht als Postulat dar; denn der Begriff des Postulats ist gerade für die Grössen geprägt, welche die praktische Vernunft selbständig erzeugt und erst im Augenblick ihrer Realisierung als mit den Ideen der theoretischen Vernunft übereinstimmend erkennt. Die Freiheit ist wirklich kein Postulat, denn dieser Begriff wird in die Untersuchung auf S. 147 eingeführt, nachdem die „Idee der Freiheit" längst realisiert ist.

Sie kann aber auch kein Postulat sein aus inneren Gründen. Dieselben machen sich in der kantischen Behandlung der Freiheitsidee auf S. 125ff. bemerklich. Es wird dort über die besondere Bedeutung der Freiheitsidee verhandelt. Dieselbe rührt daher, dass

nur durch sie wir der intelligiblen Welt gewiss werden können, ohne dass wir deswegen „ausser uns selbst hinausgehen dürfen[1], um das Unbedingte und Intelligible zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden" (S. 128). Die Freiheit bildet die Brücke, um zu dem Gebiet zu gelangen, auf welchem die Postulate erst erstehen können! Im Augenblick der Realisierung der Freiheitsidee vollzieht sich also in dem religionsphilosophischen Plan der Kritik der praktischen Vernunft, welcher auf drei Postulate angelegt ist, folgende Verschiebung: die Freiheit wird nicht als Postulat, sondern als „Idee", nach dem religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik, realisiert; erst durch diesen Vorgang ist die Möglichkeit geschaffen, Postulate aufzustellen. So ist die Befolgung des religionsphilosophischen Planes der transcendentalen Dialektik in der Behandlung der Freiheitsfrage nur scheinbar durch die polemische Form, in der die Erörterung verläuft, bedingt; in Wirklichkeit beruht dieser Umstand darauf, dass die Kritik der praktischen Vernunft die Idee der Freiheit realisiert, weil sie das Postulat der Freiheit weder aufstellen noch realisieren kann. So hat die Kritik der praktischen Vernunft den Weg eingeschlagen, zuerst eine Idee (die Freiheit) und dann, auf dieser sich aufbauend, zwei Postulate (Unsterblichkeit und Gott) zu realisieren, indem sie erklärt, dass dies der einzig mögliche Weg sei, der zum Ziele führen kann. Der ursprüngliche Plan der Kritik der praktischen Vernunft, der auf drei gleichartigen Postulaten beruht, ist damit für die wirkliche Durchführung der Gedanken im weiteren Verlauf aufgegeben. Dennoch tritt er gerade an entscheidenden Punkten so auf, als wäre der Gedankenfortschritt in seinen Bahnen verlaufen. Am Schluss der Behandlung der Freiheitsfrage auf S. 128 fanden wir eine einschneidende Bemerkung, welche auf der Voraussetzung beruhte, als ob die Freiheit als Postulat nach dem Plane der praktischen Vernunft realisiert sei. Dieser Satz ist typisch für das Folgende, indem nämlich von S. 158 ab, nachdem die Idee der Freiheit und, auf dieser sich erbauend, die beiden Postulate realisiert worden sind, plötzlich, ganz unvermittelt, dieser Vorgang ausser acht gelassen, die Freiheit als Postulat den beiden anderen Postulaten gleichgesetzt und die Reihenfolge der Realisierung vollständig missachtet wird, als ob der ursprüngliche Plan der Kritik der praktischen Vernunft in seiner reinen

[1] Um diese Stelle zu verstehen, muss man sich bewusst sein, dass Kant den Ausdruck „dürfen" in einem Sinne gebraucht, den wir nach modernem Sprachgebrauch durch „brauchen" oder „müssen" wiedergeben würden. Dieser, an die Volkssprache sich anlehnende Sprachgebrauch Kant's liesse sich durch viele Beispiele belegen.

Form zur Durchführung gekommen wäre. Gerade in diesem Augenblick aber wird durch den Stoss, welchen der ursprüngliche Plan der Kritik der praktischen Vernunft auf den thatsächlichen Unterbau, wie er S. 125—129 aufgeführt ist, ausübt, der ganze Bau erschüttert und fällt in sich zusammen. Mit diesem Hinweis auf die Zukunft verlassen wir die Frage, wie sich die Realisierung der Freiheit in der Kritik der praktischen Vernunft zum religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik stellt und inwiefern durch Realisierung der „Idee der Freiheit“ der ursprüngliche Plan der Kritik der praktischen Vernunft verändert wird.

Die zweite Frage in Bezug auf die Realisierung der Freiheitsidee in der Kritik der praktischen Vernunft steht mit der Fassung des Sittengesetzes in der Kritik der praktischen Vernunft in Zusammenhang. Ist es nicht denkbar, so lautet die schon früher formulierte Frage, dass durch die vertiefte Auffassung des Sittengesetzes in der Kritik der praktischen Vernunft Schwierigkeiten in der Behandlung der Freiheitsfrage zu Tage treten, welche sich auf dem Standpunkt der transcendentalen Dialektik nicht bemerkbar machten? Entspricht die nach dem religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik realisierte Idee der Freiheit wirklich der Fassung der Freiheitsfrage, welche die Vertiefung der Auffassung des Sittengesetzes in der Kritik der praktischen Vernunft fordert? Bewegen sich beide in denselben Gegensätzen? Vermögen die Resultate des kritischen Idealismus auf die mit der vertieften Erfassung des Sittengesetzes in der Kritik der praktischen Vernunft nahe gelegten Schwierigkeiten hinsichtlich der sittlichen Freiheitsfrage noch Lösung zu bieten? Auf das angewandte Verfahren bezogen, lautet die Frage: Lässt sich die Untersuchungsmethode des kritischen Idealismus auf die Lösung der tiefer erfassten praktisch-sittlichen Frage der Freiheit anwenden?

Zunächst liegt uns ob zu untersuchen, ob bei der Behandlung der Freiheitsfrage auf S. 108—129 der Kritik der praktischen Vernunft die Untersuchungsmethode des kritischen Idealismus streng festgehalten ist. Die letztere beruht auf der Voraussetzung der Identität des erkennenden und des handelnden Subjekts. Der kritische Idealismus geht aus von dem erkennenden Subjekt; in Hinsicht auf dasselbe giebt es nur Erscheinungen; seiner selbst allein wird dieses erkennende Subjekt zugleich als „intelligiblen Ichs“ und als Erscheinung bewusst. Nur für sich selbst kann es die Einheit zwischen dem erkennenden und dem handelnden Subjekt vollziehen; ausser ihm existieren für das erkennende Subjekt weder erkennende noch handelnde Subjekte, sondern nur Erscheinungen, deren Zurückführung auf einen intelligiblen Grund pro-

blematisch bleibt, welche aber, wenn sie einmal vollzogen werden soll, auf die gesamte Welt der Erscheinungen überhaupt ausgedehnt werden muss. So darf das Subjekt, wenn es Erscheinungen und Handlungen miteinander in Beziehung setzt, nicht aus sich selbst heraustreten, da das erkennende Subjekt nur in Hinsicht auf das Bewusstsein seiner selbst als handelnden Subjekts Erscheinungen zugleich als Handlungen auffassen kann; sobald es aber aus sich selber heraustritt, giebt es nur Erscheinungen und keine Handlungen. Darum beruht der durch den kritischen Idealismus gebotene Plan der Untersuchung der Freiheitsfrage auf der Festhaltung der Voraussetzung der Identität des erkennenden und des handelnden Subjekts; auf die Frage der sittlichen Freiheitsmöglichkeit hinsichtlich der moralischen Beurteilung der Thaten bezogen, stellt sich diese Voraussetzung als diejenige der Identität des handelnden und des beurteilenden Subjekts dar.

Die Untersuchungsmethode des kritischen Idealismus führt jedoch für die Freiheitsfrage noch eine weitere Beschränkung mit sich. Es ist dem kritischen Idealismus durch die nachgewiesene Idealität der Zeit und des Raumes gelungen, das gesamte Sein in der Welt für das erkennende Subjekt als Erscheinung begreiflich zu machen, wobei über die Möglichkeit nicht entschieden wird, dass jede Erscheinung auf einen intelligiblen Grund zurückgeht. Für die Freiheitsfrage, wie sie sich dem Vernunftwesen als moralischem Wesen stellt, nimmt diese Erkenntnis des kritischen Idealismus die Form an, dass für die Handlungen desselben als Erscheinungen dieser intelligible Grund in dem „intelligiblen Ich“ gegeben ist; das Vernunftwesen, wie es sich selbst sowohl als Erscheinung als auch als Nooumenon erfasst, beurteilt seine Handlungen sowohl als Erscheinungen, die in dem Kausalzusammenhang der Erscheinungswelt stehen, als auch als intelligible Thaten, die, sofern Raum und Zeit nur auf ihre Form als Erscheinungen sich beziehen, in der Zurückführung auf ihren intelligiblen Grund, das intelligible Ich, zeitlich und räumlich nicht bedingt, also frei sind. In dieser Allgemeinheit ist die Idee der Freiheit aber nur eine Hypothese; zur Gewissheit wird sie erst durch die Thatsache des Sittengesetzes; dieses zwingt das Vernunftwesen, zwecks der sittlichen Beurteilung, jede einzelne seiner Handlungen im Momente des sittlichen Urteils aus dem Kausalzusammenhang der Erscheinungswelt herauszulösen und sie als zeitlich und räumlich nicht bedingte intelligible That aufzufassen. Dieses Verfahren ist aber nur möglich, wenn jede einzelne Handlung isoliert durch die sittliche Beurteilung in diese Beleuchtung gerückt wird; soll dieses Verfahren auf die Totalität der menschlichen Handlungen angewandt werden, sofern dieselben unter sich selbst einen

Zusammenhang bilden, der nicht mit dem Kausalzusammenhang derselben in der Erscheinungswelt zusammenfällt, welch letzterer sich auf die einzelne Handlung nur bezieht, sofern sie im Kausalzusammenhang mit der Erscheinungswelt schlechthin steht, so ergiebt sich für die Anwendung der Untersuchungsmethode des kritischen Idealismus eine ungeahnte Schwierigkeit: die in Frage kommenden Gegensätze werden verschoben. Nun frägt es sich aber gerade, ob die Freiheitsfrage, im Zusammenhang mit der vertieften Auffassung der Thatsache des Sittengesetzes, nicht darauf geführt wird, diesen gegenseitigen Zusammenhang der Handlungen des isolierten Subjekts in der Erfassung der Totalität derselben in Betracht zu ziehen? So sind die Grundvoraussetzungen der Anwendung der Untersuchungsmethode des kritischen Idealismus auf die sittliche Freiheitsfrage die Isoliertheit des Subjekts, die Identität des handelnden und des beurteilenden Subjekts und die Isoliertheit der für die moralische Beurteilung in Frage kommenden Handlung. Sind in der Kritik der praktischen Vernunft auf S. 108—129 diese Voraussetzungen festgehalten worden?

Das Freiheitsproblem wird auf S. 114 unter den obigen Voraussetzungen so formuliert: „Eine jede Begebenheit, folglich auch jede Handlung, die in einem Zeitpunkte vorgeht, ist, wenn man die Bestimmung der Existenz der Dinge in der Zeit für Bestimmung der Dinge an sich nimmt, unter der Bedingung dessen, was in der vorhergehenden Zeit war, und also notwendig. Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt ist, so muss jede Handlung, die ich ausübe, durch bestimmende Gründe, die nicht in meiner Gewalt sind, notwendig sein, d. i. ich bin in dem Zeitpunkt, darin ich handle, niemals frei" (S. 115). Gerade diese Freiheit wird aber zur moralischen Beurteilungsmöglichkeit gefordert. Diese Betrachtungsweise wird im folgenden streng fest gehalten und erreicht auf S. 118 ihre klare Formulierung: „Als Nooumenon kann das vernünftige Wesen von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich als Erscheinung in dem Vergangenen hinreichend bestimmt und sofern unausbleiblich notwendig ist, mit Recht sagen, dass es sie hätte unterlassen können; denn sie, mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den er sich selbst verschafft, und nach welchem es sich als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache, die Kausalität jener Erscheinungen selbst zurechnet" (S. 119). Dann tritt das Gewissen in die Untersuchung ein; es spielt den Ankläger bei „jedem gesetzwidrigen Versehen", bei „jedem Vergehen"; als Reue bezieht es sich „auf eine längst begangene That bei jeder Erinnerung derselben".

So weit sind die oben gekennzeichneten Voraussetzungen streng festgehalten worden. Mit S. 120 werden sie verlassen. Zunächst tritt eine merkwürdige Fiktion in Kraft, bei welcher die Totalität der Handlungen ihrem inneren Zusammenhang nach an Stelle der isolierten Handlung tritt; zugleich wird die Identität des handelnden und des beurteilenden Subjekts verlassen, indem einem Vernunftwesen zugemutet wird, die ganze Reihe der Handlungen eines anderen Vernunftwesens in ihrer Doppelseitigkeit als intelligible Handlungen und als Erscheinungen auf die höhere Einheit ihres Subjekts zu beziehen. Die Fiktion lautet: „Wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äussere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, dass jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkende äussere Veranlassungen, so könnte man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen, und dennoch dabei behaupten, dass der Mensch frei sei. Wenn wir nämlich noch eines anderen Blicks, (der uns aber freilich gar nicht verliehen ist, sondern an dessen Statt wir nur den Vernunftbegriff haben), nämlich einer intellektuellen Anschauung desselben Subjekts fähig wären, so würden wir doch inne werden, dass diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjekts, als Dinges an sich selbst, abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben lässt“ (S. 120).

Wie von selbst lenkt der folgende Satz wieder zur Identität des handelnden und des beurteilenden Subjekts zurück: „In Ermanglung dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz diesen Unterschied der Beziehung unserer Handlungen, als Erscheinungen, auf das Sinnenwesen unseres Subjekts, von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligible Substrat in uns bezogen wird.“ Diese Rückkehr zu den alten Voraussetzungen, nachdem dieselben oben in der Fiktion zur Deutlichmachung des Verhältnisses, wonach Thaten als Erscheinungen, nach ihrem intelligiblen Grund betrachtet, dennoch frei sein können, preisgegeben worden sind, hält nicht Stand. Der endgültige Schluss der Behandlung der Freiheitsfrage in Hinsicht der sittlichen Beurteilungsmöglichkeit menschlichen Handelns giebt sie alle in der ausgesprochensten Weise preis; die moralische Beurteilung bezieht sich auf die Handlungen anderer Vernunftwesen, welche, obwohl die Fiktion ausser Kraft gesetzt ist, das beurteilende Subjekt doch als freie sich vorstellig machen soll; zugleich werden die Thaten in ihrer Totalität betrachtet, wobei der Zusammenhang derselben untereinan-

der auf das Schärfste hervorgehoben wird. Dies geschieht gerade in dem Satze, in welchem der sittliche Ernst bei der Beurteilung von Handlungen in derjenigen Konsequenz und Strenge durchgeführt wird, welche sich gegen den Vorwurf der Härte und Ungerechtigkeit verteidigen muss. Dieser Abschnitt lautet: „In dieser Rücksicht, die unserer Vernunft natürlich, obgleich unerklärlich ist, lassen sich auch Beurteilungen rechtfertigen, die mit aller Gewissenhaftigkeit gefället, dennoch dem ersten Anscheine nach aller Billigkeit ganz zu widerstreiten scheinen. Es giebt Fälle, wo Menschen von Kindheit auf, selbst unter einer Erziehung, die, mit der ihrigen zugleich anderen erspriesslich war, dennoch so frühe Bosheit zeigen, und so bis in ihre Mannesjahre zu steigen fortfahren, dass man sie für geborne Bösewichter, und gänzlich, was die Denkungsart betrifft, für unbesserlich hält, gleichwohl aber sie wegen ihres Thuns und Lassens eben so richtet, ihnen ihre Verbrechen eben so als Schuld verweiset, ja sie (die Kinder) selbst diese Verweise so ganz gegründet finden, als ob sie, ungeachtet der ihnen beigemessenen hoffnungslosen Naturbeschaffenheit ihres Gemüts, ebenso verantwortlich blieben, als jeder andere Mensch. Dieses würde nicht geschehen können, wenn wir nicht voraussetzten, dass alles, was aus reiner Willkür entspringt (wie ohne Zweifel jede vorsätzlich verübte Handlung) eine freie Kausalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an ihren Charakter in ihren Erscheinungen (den Handlungen) ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang kenntlich machen, der aber nicht die arge Beschaffenheit des Willens notwendig macht, sondern vielmehr die Folge der freiwillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätze ist, welche ihn nur noch um desto verwerflicher und strafwürdiger machen“ (S. 121).

Blicken wir auf den durch die Untersuchung zurückgelegten Weg zurück. Das Problem stellte sich hinsichtlich der moralischen Beurteilungsmöglichkeit jeder einzelnen Handlung; die Lösung wurde ermöglicht durch die von dem kritischen Idealismus gebotene Erkenntnis, wonach die einzelne Handlung als Erscheinung zwar im Naturmechanismus, hinsichtlich ihres intelligiblen Charakters aber für das seine Handlungen beurteilende Subjekt als frei anzusehen sei. Die Einsicht in die Idealität von Raum und Zeit diente S. 118 dazu, jede einzelne Handlung aus ihrem Kausalzusammenhang, wonach sie notwendig und nicht in den Bereich der moralischen Verantwortung zu fallen schien, herauszuheben und unter die Betrachtungsweise der Erscheinung der Freiheit eines Nooumenons zu rücken, wodurch sie für die Selbstbetrachtung des Vernunftwesens moralisch beurteilbar wurde. Dieselbe

Betrachtungsweise wurde dann S. 120 verwertet, um die Thatsache der Reue über vergangene That erklären zu können, indem dieselbe aus der Reihe des Kausalzusammenhanges herausgelöst, von dem Zeitverhältnis gleichsam befreit, nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurteilt wurde — immer jedoch unter Voraussetzung der Identität des handelnden und des beurteilenden Subjekts! Mit S. 120 wird diese Identität aufgehoben, während die auf die Doppelartigkeit der Handlungen gerichtete Betrachtungsweise bleibt. Damit aber wird eine ganz neue Bahn betreten. Bisher wurden die Handlungen in ihrer Doppelseitigkeit sowohl in der Linie der Phänomene, als auch in der intelligiblen Sphäre verfolgt: im Mittelpunkt, beide vereinigend, stand das moralische Bewusstsein des handelnden Subjekts! Von jetzt an wird neben der Doppelseitigkeit jeder einzelnen Handlung noch der gesetzmässige Zusammenhang der Handlungen unter sich betont. Wenn die Handlungen in der Erscheinungswelt, „die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang kenntlich machen", in gesetzmässiger Verknüpfung erscheinen, so frägt es sich, ob die Frage der Freiheit die einzelne Handlung nicht auch aus diesem Zusammenhang herauslösen muss, um sie moralisch beurteilen zu können. Entscheidend ist, dass in demselben Augenblick die Untersuchung die Voraussetzung der Identität des beurteilenden und des beurteilten Subjekts verlässt, bei welcher Betrachtungsweise allein die Einheit der Beurteilung einer Handlung, sofern sie als Erscheinung unter dem Naturmechanismus, und als intelligible That unter dem Gesetz der Freiheit sich darstellt, festzuhalten ist. Durch die Thatsache, dass alle diese vorläufigen Voraussetzungen nach und nach unbewusst preisgegeben sind, ist aber die behandelte Frage selbst unvermerkt eine ganz andere geworden. Diese erfolgte Verschiebung wird am deutlichsten aus der Verschiebung des Mittelbegriffes, welcher die intelligible und die empirische Betrachtungsweise verband, ersichtlich; vorher war es das Wissen des intelligiblen Ich von einem moralischen Gesetze; jetzt ist an die Stelle des intelligiblen Ich, welches sich zugleich des Sittengesetzes bewusst ist, der moralische Charakter getreten, sofern er sich gesetzmässig in Handlungen ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang kenntlich machen. Vorher stellte sich die Frage folgendermassen: Wie kann ich mir eine Handlung, die als Erscheinung unter das Gesetz des Naturmechanismus fällt, zugleich als unter der Freiheit gewirkt vorstellig machen, sofern es die Beurteilung derselben, die das Sittengesetz durch das Gewissen mir aufdrängt, fordert? Antwort: Indem ich mir bewusst werde, dass Raum und Zeit, in welchen für meine verstandesmässige Erkenntnis diese Handlung,

als unter der Kausalität der Erscheinungen, verläuft, auf mein intelligibles Ich keine Anwendung haben, folglich auch meine That, sofern sie bloss Ausdruck der Gesinnung ist, welche das moralische Gesetz angeht, von mir nicht nach der Naturnotwendigkeit, die ihr als Erscheinung zukommt, sondern nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurteilt werden muss.

Nach dem Zurücktreten der oben gekennzeichneten Voraussetzung stellt sich die Frage so: Ist die ganze Reihe der Handlungen, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang kenntlich machen, die notwendige Bethätigung eines intelligiblen Charakters in Raum und Zeit, welcher, sofern er sittlich oder nicht sittlich bestimmt ist, auf der einmal gewonnenen Bahn sich stets fortentwickelt (vgl. S. 120 u. 121), — wie kann diese in ihrem Zusammenhang mit dem Charakter gesetzmässige Reihe der Handlungen unter die Betrachtungsweise einer Beurteilung nach dem Massstabe des Sittengesetzes gerückt werden? Antwort: Indem wir behaupten, dass die Beschaffenheit des Willens die Folge freiwillig angenommener guter oder böser unwandelbarer Grundsätze ist.

Diese beiden Fragen, deren Verschiedenheit bei Kant dadurch verdeckt ist, dass er sich, von der ersten, auf die der kritische Idealismus Lösung zu versprechen scheint, ausgehend, der zweiten schrittweise nähert, haben ihre höhere Einheit in der allgemeinen Frage: Wie ist die Freiheit, welche durch das Faktum der moralischen Verantwortlichkeit der Vernunftwesen in Ansehung ihrer, in der Reihe der Erscheinungen verlaufenden Handlungen gefordert wird, erklärlich?

Mit der Lösung, die Kant durch den kritischen Idealismus auf diese allgemeine Frage zu bieten unternimmt, hat es eine eigentümliche Bewandtnis. So lange man unter dem Eindruck der betreffenden Abschnitte steht, glaubt man wirklich die Lösung gefunden zu haben; will man aber diese Betrachtungsweise auf die Fülle der Thatsachen, welche die Erfahrung jedes einzelnen Tages uns bringt, anwenden, so bietet die Lösung nicht mehr die Befriedigung, welche sie versprach. Diese Erfahrung lassen alle Abhandlungen über den kantischen Freiheitsbegriff durchblicken. Was wir hier nun versuchen wollen, ist nichts anderes, als dieses Faktum aus einer Untersuchung des kantischen Textes selbst zu erklären und es — wie schon aus dem Vorhergehenden erhellt — auf die Frage nach der im Laufe der Untersuchung sich notwendig verschiebenden Fragestellung zurückzuführen. So viel zur Erklärung, warum unsere Untersuchung an dieser Stelle, die auf der kantischen Fahrt gar nicht die Bedeutung einer Hauptstation zu haben scheint, so lange verweilt.

Wir haben im Verlauf der obigen Darlegung konstatiert, dass während der Behandlung der Freiheitsfrage in der Kritik der praktischen Vernunft die Voraussetzungen der Anwendung der Untersuchungsmethode des kritischen Idealismus auf dieselbe von S. 120 an nacheinander preisgegeben werden. Zugleich drängte sich die Erkenntnis auf, dass dem Anfangs- und Endpunkt dieser Verschiebung verschiedene Fassungen des moralischen Freiheitsproblems entsprechen. Nun kommt es darauf an, die Verschiedenheit der in Frage kommenden Begriffe, sofern sie durch diese Verschiebung betroffen werden, zu beleuchten.

Wir gehen aus von der Kausalverknüpfung in der Reihe der Handlungen: „Der Begriff der Kausalität als Naturnotwendigkeit, zum Unterschiede derselben als Freiheit, betrifft nur die Existenz der Dinge, sofern sie in der Zeit bestimmbar sind, folglich als Erscheinungen im Gegensatz ihrer Kausalität als Dinge an sich selbst" (S. 114). Jede Handlung als Erscheinung ist also kausal durch Naturnotwendigkeit bedingt; jede derselben aber, losgelöst aus dieser sinnlichen Reihe, ist zugleich freie That des intelligiblen Subjekts. Dies ist die Gegenüberstellung von Natur und Freiheit für die erste Fragestellung. Bei der zweiten Fragestellung kommt nicht die Gesetzmässigkeit der Handlungen, sofern sie als Erscheinungen mit anderen Erscheinungen in Kausalzusammenhang stehen, in Betracht, sondern sofern ihre Aufeinanderfolge unter sich einen Naturzusammenhang kenntlich macht. Im ersten Falle haben wir es mit Naturnotwendigkeit, im zweiten mit Naturzusammenhang zu thun. Beidemale handelt es sich um Gegenüberstellung dieser Gesetzmässigkeit mit der Freiheit; im ersteren Falle geschieht dies unter vorausgesetzter Identität des urteilenden und des beurteilten Subjekts, im zweiten Fall unter Aufhebung dieser Identität. Wie sehr die Voraussetzung der obigen Identität im Mittelpunkt der Betrachtungsweise der ersten Fragestellung steht, zeigt die Art, wie Kant, beim Verlassen der dort aufgestellten Fiktion, wieder sogleich mit der ausgesprochenen Identität des handelnden und des beurteilenden Subjekts operiert. Wie sehr überhaupt diese Identität in allen Untersuchungen des kritischen Idealismus Voraussetzung ist, geht daraus hervor, dass Kant überall, in der Kritik der reinen Vernunft sowohl als in der Kritik der praktischen Vernunft, zu derselben zurückkehrt in dem Augenblick, wo es ihm auf Anschaulichkeit der Demonstration ankommt. So ist es ganz natürlich, dass, solange die erste Fragestellung in Geltung ist, die Untersuchung an der Voraussetzung der Identität des handelnden und des beurteilenden Subjekts festhält; die Gegensätze, die für diese erste Fassung der Freiheitsfrage in Betracht kom-

men, bewegen sich auf dem Boden des kritischen Idealismus; er kann sie versöhnen, wenn man seine Untersuchungsmethode beibehält und die einzelne Handlung aus dem Kausalzusammenhang der Erscheinungen herauslösen will; hier erlaubt der kritische Idealismus, unter Voraussetzung der Identität des handelnden und des beurteilenden Subjekts, diese Handlung als Erscheinung auf ihren intelligiblen Grund, als freie That, welche in ihrer Zeitlosigkeit keiner Kausalität unterworfen ist, zurückzuführen. Für die erste Formulierung der Freiheitsfrage ist also die Anwendung der Untersuchungsmethode des kritischen Idealismus, ob sie sich bewusst oder unbewusst vollzieht, eine absolut notwendige Voraussetzung. Ganz anders, wenn die moralische Freiheitsfrage im Laufe der Untersuchung auf den Naturzusammenhang der Handlungen unter sich geführt wird. Alsdann ist die Festhaltung der Untersuchungsmethode des kritischen Idealismus ganz wertlos; sie wird von der Untersuchung notwendig, wenn auch unbewusst, fallen gelassen, denn die Gegensätze, welche hier in Frage kommen, bewegen sich gar nicht auf dem Gebiet des kritischen Idealismus. Es handelt sich hier nicht um das Verhältnis einer Handlung zu den Erscheinungen, sondern um das Verhältnis von Handlungen zu Handlungen. Zur Aufrechterhaltung der sittlichen Beurteilung kommt es jetzt nicht darauf an, eine Handlung aus dem Kausalzusammenhang der Erscheinungen überhaupt loszulösen und sie auf ihren intelligiblen Grund zurückzuführen, sondern es wird verlangt, dass diese Handlung in Hinsicht auf den Naturzusammenhang, in dem sie mit allen Handlungen desselben Subjektes steht, als unbedingt und frei begreiflich gemacht werde. Mit dem Zurückführen derselben auf ihren intelligiblen Grund wird nichts erreicht, denn auch die ganze Kette der Handlungen, mit denen sie in Naturzusammenhang steht, muss auf denselben intelligiblen Grund zurückgeführt werden. Der Charakter der Handlungen als Erscheinungen kommt hier für die Lösung der Frage gar nicht in Betracht. Ueberhaupt wird die ganze Vorstellung von dem Wesen der Handlung, nach dem kritischen Idealismus, hier durch den Druck, welchen die geschärfte sittliche Beurteilung ausübt, verschoben. Handlungen sind auf dem Gebiete des kritischen Idealismus Erscheinungen, welche das erkennende Subjekt auf sein intelligibles Ich bezieht, dessen zeiträumliche Erscheinungsreihe sie darstellen. Jede Unterscheidung innerhalb dieser Handlungen ist auf dem Boden des kritischen Idealismus nicht berechtigt. Frei sind alle diese Handlungen, sofern sie auf ihren intelligiblen Grund, das „intelligible Ich“ zurückgehen. In dem Augenblick, wo der Naturzusammenhang der Handlungen in Sicht tritt, verändert sich obige

Auffassung auf allen Punkten. Es tritt die folgenschwere Verengerung des Gebiets der sittlichen Beurteilung der Handlungen ein, welche wir schon in der Untersuchung über die Freiheitsfrage in der religionsphilosophischen Skizze signalisierten: es wird unterschieden zwischen Handlungen schlechthin und „willkürlichen" oder „vorsätzlich verübten Handlungen"! (S. 121). Von diesen wird ausgesagt, dass sie „eine freie Kausalität zum Grunde haben"; als aus „der Willkür" des Subjekts entsprungen fallen sie unter die sittliche Beurteilung. Diese Unterscheidung zeigt, dass die hier in Frage kommenden Gegensätze von Gesetzmässigkeit und Freiheit sich nicht auf dem Gebiete des kritischen Idealismus bewegen; nach dem letzteren sind alle Handlungen, auf ihren intelligiblen Grund bezogen, aus der „Willkür" entsprungen und „vorsätzlich verübt". So besteht, für die zweite Fassung der Freiheitsfrage, der Gegensatz nicht mehr zwischen freier Handlung und Naturmechanismus, sondern zwischen vorsätzlicher Handlung und Naturzusammenhang der Handlungen überhaupt. Nur für den ersten Gegensatz ist die Zurückführung der Erscheinung auf ihren intelligiblen Grund hinsichtlich der Freiheitsfrage von Wert, während im zweiten Fall die Handlung in demselben gesetzmässigen Zusammenhang beharrt, wenn man sie auch auf ihren intelligiblen Grund zurückführt, weil auch in ihrer intelligiblen Form diese Handlungen als in Zusammenhang stehend gedacht werden; der Gegensatz, der in Frage kommt, spielt also nicht zwischen dem Intelligiblen und der Erscheinungswelt, sondern er bewegt sich auf dem Gebiet des Intelligiblen und auf dem Gebiet der Erscheinungen in gleicher Weise; er bleibt derselbe, ob man die Handlung als Erscheinung oder als intelligible That betrachtet.

So führt uns der einzige Ausdruck „Naturzusammenhang", welcher sich an Stelle des Ausdrucks „Naturmechanismus" drängt, weit über das Gebiet des kritischen Idealismus und der auf demselben herrschenden Gegensätze hinaus. Dies geht soweit, dass der Sprachgebrauch sogar hinsichtlich desjenigen Ausdrucks schwankend wird, welchem der kritische Idealismus seine Prägung in der schärfsten Form mitgeteilt hat: Es ist der Ausdruck „Erscheinung". „Jede vorsätzlich verübte Handlung hat eine freie Kausalität zum Grunde, welche von der frühen Jugend an ihren Charakter in ihren Erscheinungen (den Handlungen) ausdrückt." Nach dem bisherigen Sprachgebrauch des kritischen Idealismus ist mit dem Ausdruck „Erscheinung" der weitere Begriff, mit dem Ausdruck „Handlungen" der engere Begriff bezeichnet. Werden beide nebeneinander zur gegenseitigen Präzisierung gebraucht, so ist gleichgültig, welcher den anderen

erklärt, da unter Voraussetzung, dass von dem thätigen Vernunftwesen die Rede ist, jede Handlung eine Erscheinung und jede Erscheinung eine Handlung ist; gewöhnlich wird der engere Begriff „Handlung“ den weiteren Begriff „Erscheinung“ präzisieren. In dem obigen Satze ist dies der Fall. Nun vertauschen wir die sich gegenseitig ergänzenden Ausdrücke: „Jede vorsätzlich verübte Handlung hat eine freie Kausalität zum Grunde, welche von der frühen Jugend an ihren Charakter in ihren Handlungen (den Erscheinungen) ausdrückt.“ Der Satz ist jetzt gedankenärmer geworden; er enthält nicht mehr den Nebengedanken, dass die Handlungen wirklich die Erscheinungsform des in Frage kommenden Charakters darstellen, sondern er drückt nur die Thatsache aus, dass diese Handlungen in Zeit und Raum sich vollziehen. Dies rührt daher, dass oben der Ausdruck Erscheinung mit dem pronomen possessivum verbunden ist, während er nach der Vertauschung nur den Artikel vor sich hat. Diese letztere Verbindung ist für den kritischen Idealismus die ständige; sie besagt, dass ein Geschehen in Zeit und Raum verläuft. Durch die Verbindung mit dem pronomen possessivum hat der Ausdruck Erscheinung in dem obigen Zusammenhang eine reichere Bedeutung erhalten, welche nicht so sehr das Zeiträumliche betont, sondern ausdrücken will, dass gerade die Art des in Frage kommenden sittlichen Charakters sich in den Handlungen abspiegelt, in denselben zur Erscheinung kommt. Diese Verbindung des Ausdrucks Erscheinung mit dem pronomen possessivum ist für den kritischen Idealismus, wenn er die Prägung, die er diesem Ausdruck verliehen, bedenkt, eine fast unvollziehbare; sie lässt sich, abgesehen von dieser Stelle, selten nachweisen. Ihr Eintreten hier zeigt an, dass wir uns nicht mehr auf dem Gebiet des kritischen Idealismus befinden, weshalb die von ihm scharf geprägten Begriffe neue Verbindungen eingehen können, bei welchen sie einen reicheren Inhalt erhalten [1].

Man könnte diesen Ausführungen über die unerlaubte Bereicherung des Ausdrucks „Erscheinung“ vorwerfen, dass sie ein unsicheres Rechnen mit minimalen Grössen darstellen. Nun hat aber auch eine derartige Rechnung ihre Berechtigung, wenn sie im Zusammenhang mit Operationen steht, welche sich auf gesicherte Grössen beziehen. Zu den letzteren ist die Untersuchung zu rechnen, mit welcher wir die Darlegung der zwischen den beiden Fragestellungen stattgefundenen Begriffsverschiebungen beschliessen wollen. Welcher Art ist in beiden

[1] Der kritische Idealismus würde hier so schreiben müssen: „Jede vorsätzlich verübte Handlung hat eine freie Kausalität zum Grunde, welche ihren Charakter in Erscheinungen (nämlich ihren Handlungen) ausdrückt.“

Fällen das „intelligible Ich“, auf welches die Handlungen zurückgeführt werden? In der ersten Fragestellung, welche sich auf den Gegensatz von Freiheit und Naturmechanismus bezieht, wird jede Handlung, welche unter die Beurteilung des Sittengesetzes fällt, als Resultierende des positiven oder negativen Einwirkens des Sittengesetzes auf die freie Willkür des intelligiblen Subjekts vorstellig gemacht; so entsteht die sittliche Handlung, welche als Erscheinung sich im Verlauf des Naturmechanismus darstellt. Das intelligible Ich, welches hier in Betracht kommt, ist ein auf seinen Ursprung nicht weiter zurückzuverfolgendes Datum, welches mit der Thatsache des erkennenden Subjekts zugleich gegeben ist. Jede einzelne Handlung geht auf dieses Subjekt zurück in Gemässheit der Art, wie dieses intelligible Ich in seiner freien Willkür, hinsichtlich jeder einzelnen Handlung, durch das Sittengesetz bestimmt wird. Bei der zweiten Fragestellung verhält es sich hierin anders. Der in Frage kommende intelligible Grund ist nicht mehr die Willkür des intelligiblen Ichs, in seiner jeweiligen Bestimmtheit durch das Sittengesetz, sondern der sittliche Charakter, die thatsächliche Beschaffenheit des Willens, welche als ein sittlicher Prozess gedacht wird, dessen Entwicklung durch die einmalige Annahme sittlicher (oder wie in dem vorliegenden Beispiel) unsittlicher Grundsätze, unwandelbar bestimmt ist. Das intelligible Subjekt ist die sittliche Persönlichkeit, als etwas Gewordenes, dessen Ursprung bis in die frühe Jugend (S. 121) zurückverlegt werden muss. Hier giebt es nicht eine zeitlose Reihe von intelligiblen Handlungen, wie bei der ersten Betrachtungsweise, sondern nur einen einzigen intelligiblen Akt, in welchem die Annahme der bösen und unwandelbaren Grundsätze sich vollzog; was darauf folgt, sind nur die Phasen eines sich mit Notwendigkeit vollziehenden Prozesses, welcher sich in Handlungen darstellt. Es gab nur eine freie Willensentscheidung, nämlich diejenige, welche die Entwicklung des Charakters, welcher sich in unter das sittliche Urteil fallende Thaten ausdrückt, begann und bedingte. Nicht an sich, sondern nur als in Zusammenhang mit jenem Entscheidungsakt stehend, soll jede That sittlich beurteilbar sein. Und dennoch verlangt das sittliche Urteil immer von neuem, dass jede That an sich, sofern sie auf sittliche Beurteilung Anspruch erhebt, als frei, ausserhalb jedes Zusammenhangs stehend, zeitlos unbedingt, gedacht werde; unter den Voraussetzungen von S. 121 wird aber notwendig zeitliche Anschauung auf das Gebiet des Intelligiblen übertragen, weil der Naturzusammenhang der Handlungen, als gesetzmässige Entwicklung gedacht, auch als auf dem intelligiblen Gebiet sich vollziehend gedacht wird; ohne vorher und nachher giebt es aber keine Entwicklung. Desgleichen

wird auch auf das intelligible Subjekt der moralisch zu beurteilenden Handlungen die Zeitvorstellung zurückgetragen, denn es wird als sittliche Persönlichkeit gedacht; als solche ist es aber etwas Gewordenes und etwas sich Entwickelndes. So beweist dieser letzte Begriff klar und deutlich, dass die zweite Fragestellung der Freiheitsfrage weder ihrem Wesen noch ihren Begriffen nach auf dem Boden des kritischen Idealismus sich erhebt; sie kann von letzterem nicht die Lösung der sie bedingenden Gegensätze erwarten, da sie in keiner Beziehung zu den für den kritischen Idealismus in Frage kommenden Gegensätzen steht, sondern dieselben als überwunden schon voraussetzt. Darum lässt die zweite Fragestellung mit innerer Notwendigkeit die Anwendung der Untersuchungsmethode des kritischen Idealismus auf die Freiheitsfrage fallen und giebt alle ihre Voraussetzungen auf.

Die erste Fassung der Freiheitsfrage bewegt sich auf dem Boden und in den Gegensätzen des kritischen Idealismus. Die zweite Fassung der Freiheitsfrage bezieht sich in keinem Punkte auf denselben, sondern bewegt sich auf einem ganz anderen Gebiet. So erhebt sich ganz natürlich die Frage, wie Kant dazu kommt, diese beiden verschiedenen Fragen miteinander unterschiedslos zu verbinden? Stehen beide trotz ihrer Verschiedenheit in irgend einem Zusammenhang? Bildet die eine die Voraussetzung der anderen?

Um hier klar zu sehen, muss man sich vergegenwärtigen, wie Kant dazu kam, die Freiheitsfrage in ihrer sittlichen Fassung überhaupt mit dem kritischen Idealismus in Verbindung zu setzen.

Das sittliche Bewusstsein fordert, dass eine jede That, um moralisch beurteilt werden zu können, als frei vorstellig gemacht werde. Dass die That, welche sittlich beurteilt wird, frei sei, als freie Wirkung des Subjekts, von welchem sie ausgeht, aufzufassen sei, ist die Voraussetzung, welche jedem moralischen Urteil zu Grunde liegt. Durch die fortschreitende Einsicht in den Naturmechanismus, durch die Ausdehnung des Begriffes „Naturgeschehen" auch auf das Gebiet menschlicher Handlungen ist diese Voraussetzung erschüttert worden. Mit ihr gerät auch das Sittengesetz ins Wanken, da es sich, wenn die Freiheit nicht zu retten ist, als Illusion herausstellen muss. Dagegen empört sich unser sittliches Bewusstsein; es sucht mit allen Hilfsmitteln der Wissenschaft, mit Aufwendung des grössten Scharfsinns, das Wesen des Geschehens zu ergründen, um ein Mittel zu finden, wodurch die sittlich zu beurteilende Handlung aus dem gesetzmässigen Verlauf des Naturgeschehens herausgelöst und als frei begriffen werden kann. In der versuchten wissenschaftlichen Begründung der naiven

Voraussetzung jedes sittlichen Urteils erhält das erkenntnistheoretische Problem seine tiefe moralische Bedeutung, durch welche es erst als im höheren kantischen Sinne zur „Philosophie“ gehörig sich legitimiert. Zugleich zeigt das erkenntnistheoretische Problem, in seiner vollendeten Erfassung durch den kritischen Idealismus, eine Gestalt, welche der Inbeziehungsetzung desselben mit der wissenschaftlichen Rechtfertigung der Voraussetzung unseres moralischen Urteils nicht nur nicht widerstrebt, sondern dieselbe von sich aus fordert. In den Gegensätzen, welche die transcendentale Idee der Freiheit versöhnt, scheinen auch die Gegensätze der praktischen Idee der Freiheit Lösung zu finden. Der kritische Idealismus macht, durch den Nachweis der Idealität von Raum und Zeit, und durch die hierdurch gebotene Einsicht in das Wesen der Kausalität der Erscheinungswelt, dasselbe Geschehen einerseits als durch den Naturmechanismus bewirkt, andererseits als auf einen freien intelligiblen Grund zurückgehend begreiflich. So lässt er sich in Verbindung setzen mit der wissenschaftlichen Rechtfertigung der Voraussetzung unseres moralischen Urteils, sofern letztere auch die Loslösung einer Handlung von dem Naturmechanismus anstrebt. Unsere Handlungen sind Erscheinungen, und als Erscheinungen allein stehen sie im Zusammenhang mit dem Naturmechanismus. So lassen sie sich als Erscheinungen aus dem Naturmechanismus herauslösen und, auf unser „intelligibles Ich“ zurückgehend, als frei begreiflich machen. Durch die Verbindung mit dem kritischen Idealismus hat aber die Freiheitsfrage auch die Voraussetzungen der Untersuchungsmethode desselben angenommen. In der Fassung, wie sie uns durch das Bewusstsein unserer sittlichen Verantwortung aufgedrängt wird, ist sie auf eine Form gebracht, welche sich der Untersuchungsmethode des kritischen Idealismus auf allen Punkten zuvorkommend zeigt. In der Stellung derselben geht das sittliche Subjekt von sich selbst aus: wie kann ich mir jede meiner Handlungen als frei vorstellig machen, um nicht das in meinem Gewissen sich ausdrückende Sittengesetz als Illusion auffassen zu müssen? Erst von der Beantwortung dieser, vom moralischen Subjekt in Hinsicht auf sich selbst gestellten Frage, geht dasselbe auf die analoge Beurteilungsweise in Beziehung auf fremde Subjekte über. So enthält diese Stellung der Freiheitsfrage in ihrer natürlichsten Form die Hauptvoraussetzung der Untersuchungsmethode des kritischen Idealismus, wenn er sich mit dem Gebiet des praktischen Vernunftgebrauchs in Beziehung setzen will, nämlich die Identität des erkennenden und des handelnden Subjektes und die Isolierung der Handlung in Beziehung auf dasselbe, sofern nur so die doppelseitige Betrachtungsweise derselben als intelligibler That und als Erschei-

nung sich naturgemäss einstellt; denn sowie das Subjekt aus sich selbst herausgeht, ist die Gleichsetzung von Handlungen und Erscheinungen nicht mehr möglich, da es dann nur noch Erscheinungen, aber keine Handlungen mehr giebt; will man diese Bezeichnung mit allen ihren Folgen dennoch auf eine Reihe von Erscheinungen anwenden, so kann dies nur auf Grund eines Analogieschlusses geschehen, der eine Reihe von Erscheinungen auf ein intelligibles Subjekt zurückzuführen sich berechtigt glaubt und jenes intelligible Subjekt jetzt notwendig auch als Einheit eines erkennenden und eines handelnden Subjekts fassen muss. Zu diesem Schritt drängt das Sittengesetz notwendig, weil es sich auf die Wechselbeziehungen der moralischen Wesen bezieht und ohne die Voraussetzung einer Mehrheit von moralischen Wesen keine Bedeutung hat. Das Sittengesetz kann sich in der Statuierung anderer sittlicher Wesen, neben dem das Sittengesetz in sich erfahrenden Subjekt, mit dem Analogieschluss begnügen, durch welchen eine Reihe von Erscheinungen als Handlungen auf ein intelligibles sittliches Subjekt bezogen werden. Die Grundlage dieses Verfahrens soll der kritische Idealismus bilden, welcher in diesem Punkte einem solchen Verfahren aber gerade widerstrebt. Für ihn giebt es überhaupt nur ein Subjekt, das erkennende Subjekt, das „intelligible Ich“, ausser welchem oder besser für welches es bloss Erscheinungen giebt. Die Frage nach einer Pluralität von erkennenden Subjekten stellt sich ihm gar nicht, denn das jeweilige erkennende Subjekt, welches, die Gedankengänge des kritischen Idealismus in sich vollziehend, alles Geschehen als Erscheinung begreift, ist für sich „das erkennende Subjekt“, in Hinsicht welches es nur eine Erscheinungswelt giebt und für welches, wenn es sich als handelndes Subjekt erfasst, Erscheinungen allein als Handlungen erfasst werden. Die moralisch-praktische Vernunft, welche in Verbindung mit diesem intelligiblen Subjekt als erkennendem Subjekt steht, drängt notwendig auf die Statuierung einer Mehrzahl von intelligiblen Subjekten, hinsichtlich welcher bestimmte Kreise von Erscheinungen als Handlungen aufzufassen sind. Zugleich aber mit diesen handelnden Subjekten statuiert sie erkennende Subjekte, indem sie sich diese Subjekte nach Analogie ihres eigenen intelligiblen Ich, welches sie als Einheit des erkennenden und des handelnden Ich erfasst, vorstellig machen muss; damit lösen sich aber die idealistisch-kritischen Voraussetzungen auf.

So macht sich ein tiefer Antagonismus bemerklich, wenn die Untersuchungsmethode des kritischen Idealismus mit den Tendenzen der praktisch-sittlichen Vernunft in Verbindung tritt. Dieser Antagonismus, so gewaltig er ist, schlummert, solange die praktisch-sittlichen Fragen in einer Form sich darstellen, derzufolge sie auf die Unter-

suchungsmethode des kritischen Idealismus angelegt sind. Dies ist, wie wir oben gesehen haben, mit der Freiheitsfrage der Fall, solange sie die Handlung in ihrem Verhältnis zum Naturmechanismus betrachtet und sie zur sittlichen Selbstbeurteilung als frei vorstellig machen will. Es ist die Form, in welcher sie sich dem sittlichen Denken zuerst einstellt; sie enthält unbewusst die Voraussetzungen, durch welche die Untersuchungsmethode des kritischen Idealismus sich auf sie anwenden lässt. So vollzieht sich die Lösung der Freiheitsfrage im Rahmen des kritischen Idealismus. In dem schweren Ringen nach der Begründung der Möglichkeit einer sittlichen Weltanschauung hinsichtlich der Freiheitsfrage, welches wir mit KANT erleben, leistet der kritische Idealismus wirklich, was von ihm verlangt wird. Er bietet die Möglichkeit, die menschlichen Handlungen, sofern sie sich für das erkennende Subjekt in ihrer Doppelheit einerseits als Erscheinungen, andererseits als intelligible Handlungen darstellen, hinsichtlich der sittlichen Beurteilung als freie Thaten des Subjekts zu begreifen. Schon scheint der Kampf beendet, die Frage der Freiheit gerettet; in tiefem sittlichen Ernst versteigt sich KANT zu einer Anwendung der wissenschaftlich erworbenen Voraussetzung der Freiheit hinsichtlich der sittlichen Beurteilung auf einen Fall, wo die sittliche Beurteilung sich selbst der Härte und Ungerechtigkeit anklagen könnte, wenn die Annahme der Freiheit nicht wissenschaftlich begründet wäre; in demselben Augenblick entzieht er der Fassung der Freiheitsfrage die Voraussetzungen, mit denen sie bisher unbewusst operiert hat: da verwandelt sie sich in eine andere Gestalt, das erreichte Ziel flieht in weite Ferne, und der bisher begangene Weg hält am jähen Abgrund, in dessen Tiefe die Freiheitsfrage ihr wahres Bild erblickt; sie weicht erschrocken zurück; indem sie sich wieder auf dem Gebiet des kritischen Idealismus bewegt, gewinnt sie ihre ehemalige Gestalt wieder; ihr wahres Bild, das sie geschaut, erscheint ihr wie ein schreckhafter Traum.

Die Freiheitsfrage, welche mit den Resultaten des kritischen Idealismus sich verbindet, und in dieser Verbindung ihre Lösung erfährt, ist die Freiheitsfrage unter den bestimmten Voraussetzungen, welche sie mit der Untersuchungsmethode des kritischen Idealismus in Beziehung setzen. Als Fragestellung unter bestimmten einschränkenden Voraussetzungen ist die Freiheitsfrage, auf welche der kritische Idealismus Lösung bietet, eine Vorfrage der eigentlichen sittlichen Freiheitsfrage, welche sich ergiebt, wenn die Voraussetzungen aus jener Vorfragestellung herausgezogen werden. So haben wir das Verhältnis der zwei Fragestellungen bestimmt; es ist nicht das Verhältnis der Gleichordnung, sondern die erste Fragestellung ordnet sich der zweiten unter; sie verhält

sich zu derselben wie die Vorfrage zur Hauptfrage, wie die niedere Problemstellung zur höheren Problemstellung. Dem sittlichen Empfinden drängt sich die Vorfragestellung zuerst auf, indem das Subjekt, hinsichtlich des sittlichen Handelns, sich selbst mit allen seinen Handlungen dem im Naturmechanismus verlaufenden Weltgeschehen gegenüberstellt. Nun wird diese Vorfrage erledigt; das sittliche Subjekt vermag jede Handlung aus dem Naturmechanismus zu lösen, sie als frei vorstellig zu machen, indem es sie auf ihren intelligiblen Grund, das intelligible Ich zurückführt; für diese Operation bietet die Thatsache des Sittengesetzes die Nötigung und Berechtigung; der kritische Idealismus giebt das Material zur Aufführung des Baues her. Nach der Vollendung desselben, in dem Augenblick, da die Baugerüste entfernt werden, zeigt sich, dass es nur der notwendige Unterbau zu einem Oberbau ist, der sich darauf erheben soll: es ist die Freiheitsfrage in der höheren Problemstellung. Erst nachdem die Schwierigkeit, welche der Freiheit durch den Naturmechanismus droht, beseitigt ist, zeigen sich die Umrisse der höheren Problemstellung, welche sich auf die Gesetzmässigkeit der Thaten bezieht, sofern sie „wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang kenntlich machen", welcher auf eine bestimmte, einmal erworbene sittliche Beschaffenheit des Willens hinweist, die sich unabwendbar in der einmal eingeschlagenen Richtung weiter entwickelt. Für diesen Oberbau ist das vom kritischen Idealismus behauene Material unbrauchbar; es fügt sich nicht in die Richtlinien. Diese neue Problemstellung, die wahre, sittliche Freiheitsfrage, liegt, nach der Beschaffenheit der Begriffe, mit denen sie operiert, jenseits der Grenzen des kritischen Idealismus: sie trägt die Vorstellung einer zeitlichen Entwicklung auf alle Grössen über, welche vorher als in Zeitlosigkeit beharrend vorgestellt wurden. Das „intelligible Ich" hat sich zur gewordenen und sich entwickelnden sittlichen Persönlichkeit gestaltet. Aus der intelligiblen Freiheit ist eine „freie Kausalität" geworden, die aber nur in Hinsicht auf ihr Anfangsglied frei ist, während jedes andere Glied sich gesetzmässig aus dem vorhergehenden Zustand entwickelt; aber sogar dieses oberste, freie Glied ist ein in der Zeit verlaufendes; es wird in die frühe Jugend zurückverlegt; wird es als jenseits der Grenze des Bewusstseins fallend gedacht, so haben wir einen regressus in infinitum auch für die sittliche Kausalitätsreihe der Handlungen zu statuieren.

Diese höhere Problemstellung, auf welche der kritische Idealismus keine Anwendung hat, tritt, durch die sittliche Tiefe, welche sich in dem Ringen der Gedanken von S. 108 (Kritik der praktischen Vernunft) ab kundgiebt, in schattenhafter, unentwickelter Form für

einen Augenblick auf S. 120 u. 121 in Sicht, um im weiteren Verlauf der Untersuchung sogleich wieder der konsequenten Vorfragestellung Platz zu machen. Mit dem zweiten Abschnitt auf S. 121 lenkt die Untersuchung wie von selbst zu der vorigen Darstellungsart mit ihren Voraussetzungen zurück und verharrt darin in voller Konsequenz bis auf S. 129, wo die Freiheitsfrage zum Abschluss gebracht wird. Als ob er ahnte, dass oben auf S. 121 die mit dem kritischen Idealismus vereinbarliche Problemstellung in Hinsicht der sittlichen Freiheitsfrage verlassen sei, fühlt sich der überleitende Satz gedrungen, in voller Schärfe zu betonen, dass es sich um die Freiheitsfrage handle, welche auf den Gegensatz unserer Handlungen mit dem Naturmechanismus sich bezieht. S. 121: „Noch steht eine Schwierigkeit der Freiheit bevor, sofern sie mit dem Naturmechanismus in einem Wesen, das zur Sinnenwelt gehört, vereinigt werden soll.“ Klarer kann man die Freiheitsfrage in der niederen Problemstellung überhaupt nicht formulieren; der Naturzusammenhang ist vergessen, und der unter den idealistisch kritischen Voraussetzungen allein gerechtfertigte Ausdruck „Naturmechanismus“ tritt in sein Recht ein. Im weiteren Fortgang wird in demselben Abschnitt in entschiedenster Weise betont, dass die Lösung der in Aussicht gestellten letzten Schwierigkeit der Freiheitsfrage gerade durch den kritischen Idealismus allein erfolgen kann; zugleich werden die Elemente des letzteren in ihrer Bedeutung für die Freiheitsfrage noch einmal vorgeführt. So überrascht es nicht, dass die letzte Schwierigkeit, welche hier aufgeworfen wird, eigentlich nur die transcendentale Idee der Freiheit betrifft (vgl. S. 122!), sodass in dem früheren Verlauf unserer Untersuchung von diesem Abschnitt gesagt werden konnte, er nehme sich wie ein Nachtrag zur Behandlung der kosmologischen Idee der Freiheit in der transcendentalen Dialektik aus.

Das Insichttreten der höheren Problemstellung der Freiheitsfrage auf S. 121 ist also nur eine kurze Episode in der Erörterung der Vorfrage der Freiheit, welche im Anschluss an den kritischen Idealismus verläuft. Der letztere verteidigt seine Positionen von einer Verteidigungsstellung aus, welche einen bestimmten Teil des Gefechtsfeldes beherrscht. Diese eigentümliche Verteidigungsstellung hat die Folge, dass man glaubt, das Terrain, welches von hier aus bestrichen wird, mache das ganze Gefechtsfeld aus, weil in dem Anfangsstadium der Kampf hier zum Stehen kam; nun ist es gelungen, die Position zu halten; der Kampf hat sich weiter gezogen und bewegt sich auf einem Terrain, welches von der Verteidigungsstellung des kritischen Idealismus nicht mehr bestrichen werden kann, ohne dass die Verteidiger jedoch sich davon Rechenschaft zu geben vermögen. So feuern sie immer

weiter auf den in Sicherheit befindlichen Feind, welcher sich anschickt, ihre Positionen zu umgehen.

Was hier im Bilde geschildert ist, findet wirklich statt: in der Kritik der praktischen Vernunft glaubt KANT das Freiheitsproblem durch die Hilfe des kritischen Idealismus lösen zu können; er merkt nicht, dass dieses Problem nur in der Vorfragestellung auf die Lösung durch den kritischen Idealismus eingerichtet ist; er beachtet nicht das neue Problem, das sich S. 121 auf Grund der Lösung der Vorfrage ankündigt; er schaut das Hauptproblem in der Vorfrage und glaubt mit der letzteren auch das erstere gelöst zu haben. Dieser verhängnisvolle Irrtum ist notwendig; sobald man, vom kritischen Idealismus herkommend, die Freiheitsfrage in Angriff nimmt, stellt sich das Hauptproblem in der Vorfragestellung ein, weil man durch die Anwendung der Untersuchungsmethode des kritischen Idealismus an die Freiheitsfrage diejenigen Voraussetzungen der Problemstellung unbewusst heranträgt, welche sie in der alleinigen Form der Vorfrage erscheinen lassen. Auf dem Gebiet des kritischen Idealismus, unter Voraussetzung des Begriffsmaterials desselben, wird notwendig die Hauptfrage in der Vorfrage geschaut; denn die Hauptfrage liegt in ihrer ganzen Grösse jenseits des Gebiets des kritischen Idealismus und tritt erst in Sicht in dem Augenblick, wo man die Grenzen seines Gebietes überschreitet. So kennt die Religionsphilosophie des kritischen Idealismus die Freiheitsidee nur in der Form, wie sie durch die Vorfragestellung bedingt ist, und glaubt daher, die praktische Idee der Freiheit überhaupt, wie sie durch das Sittengesetz gestellt wird, durch die Mittel des kritischen Idealismus realisieren zu können.

Der umständliche Nachweis, wie auf dem Gebiet des kritischen Idealismus die Hauptproblemstellung notwendig in der Vorfragestellung der Freiheitsfrage geschaut und mit der letzteren auch als gelöst betrachtet wird, hatte zum Zweck, eine Einsicht in das Wesen der in Frage kommenden Gedankenentwicklung KANT's zu gewinnen, von welcher aus manches nachlässige Urteil aus der Welt geschafft werden kann, welches sich auf die Thatsache bezieht, dass KANT in keiner der drei Kritiken das höhere Freiheitsproblem weder klar gestellt, noch behandelt hat. Gewöhnlich sagt man zur Erklärung dieser Thatsache mit einem gewissen überlegenen Bedauern, dass KANT, so sehr er auch sonst die Aufklärung überrage, doch mit ihr „den oberflächlichen Freiheitsbegriff“ teile und deshalb mit dem von der heutigen, tiefer dringenden Wissenschaft diskreditierten „liberum arbitrium indifferentiae“ wirtschafte; so habe er bedauerlicher Weise die tiefere psychologisch-ethische Fassung der Freiheitsfrage nicht berücksichtigt.

Abgesehen davon, dass es endlich an der Zeit ist, auch dem Aufklärungszeitalter sein Recht angedeihen zu lassen und es nicht immer als oberflächlich hinzustellen, weil wir die Offenherzigkeit seiner Sprache in der Behandlung der Probleme, welche die Menschheit nahe angehen, verlernt haben, ist, was KANT betrifft, die Berechtigung dieser Vorwürfe durch die obige Untersuchung als haltlos dargethan; auf dem Gebiet des kritischen Idealismus kann die höhere Problemstellung gar nicht in Sicht treten; die Ergebnisse des kritischen Idealismus finden auf sie gar keine Anwendung. Es liegt nicht an dem Mangel sittlicher Tiefe KANT's, wenn er die Freiheitsfrage in der höheren Problemstellung in keiner der drei Kritiken behandelt, sondern es beruht auf einer, in der Art des Zusammentreffens des kritischen Idealismus mit der Freiheitsfrage begründeten, Gesetzmässigkeit. So gross ist aber die sittliche Tiefe KANT's, dass an dem Höhepunkt der Erörterung der Freiheitsfrage in der Kritik der praktischen Vernunft S. 121, durch die sittliche Energie der Gedankengänge, die höhere Problemstellung einen Augenblick in Sicht tritt; in derjenigen Schrift vollends, wo KANT, ohne sich selber darüber Rechenschaft zu geben, die Grenzen des Gebiets des kritischen Idealismus überschritten hat, begegnet uns die Freiheitsfrage in der höheren Problemstellung in einer Tiefe und Vollendung, wie sie sich vollkommener dem sittlichen Bewusstsein nicht stellen kann. Sie beherrscht diese Schrift vollständig, sie ringt nach Lösung nicht mit den Mitteln des kritischen Idealismus; sie lässt alle anderen Voraussetzungen fahren; sie sucht nicht den kritischen Idealismus in seiner Verbindung mit dem praktischen Gebiet darzustellen, sondern sie wendet sich allein an das sittliche Bewusstsein des moralischen Subjekts und leitet es an, sich selbst zu erfassen und zu vertiefen. Es handelt sich um die „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" mit ihrer Ausführung über das „Radikal-Böse". In die Vorrede der zweiten Auflage derselben hat sich ein Satz eingedrängt, welcher das Beiseitesetzen aller Voraussetzungen ausser dem sittlichen Bewusstsein selbst, als im Plane dieser Schrift vorgesehen, begreiflich machen will. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 15: „Es bedarf, um diese Schrift ihrem wesentlichen Inhalte nach zu verstehen, nur der gemeinen Moral, ohne sich auf die Kritik der praktischen Vernunft, noch weniger aber der theoretischen einzulassen." Diese Schrift behandelt in ihrem ersten Abschnitt unter der Aufschrift „Ueber das radikale Böse in der menschlichen Natur" das Freiheitsproblem in seiner höheren Formulierung. Wir schliessen die Untersuchung dieses, die kantische Behandlung des höheren Freiheitsproblems enthaltenden, Abschnitts an die Erörterung über die Realisierung der praktischen Idee

der Freiheit in der Kritik der praktischen Vernunft an, um dann den weiteren Aufbau der Religionsphilosophie in beiden Schriften, sofern er sich auf die Ideen von Gott und Unsterblichkeit bezieht, in der Verschiedenheit verfolgen zu können, welche darauf beruht, dass in der Kritik der praktischen Vernunft dieser Aufbau sich auf der Voraussetzung vollzieht, dass mit der Lösung der Vorfrage der Freiheit zugleich das Hauptproblem erledigt sei, während ein analoger Bau sich in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft auf der Grundlage des in seiner ganzen Tiefe erfassten Freiheitsproblems erhebt.

Mit dieser Darlegung ist gerechtfertigt, warum, bei einer umfassenden Untersuchung der kantischen Religionsphilosophie, der erste Abschnitt der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft in Zusammenhang mit der Erledigung der Freiheitsfrage in der Kritik der praktischen Vernunft betrachtet werden muss. Wir treten nun den Erörterungen Kant's in diesem Abschnitt über das radikale Böse näher.

Es ist noch in Erinnerung, dass wir bei dem Nachweis der versteckten Doppelheit des Freiheitsproblems, auf die wir durch die Untersuchung der Kritik der praktischen Vernunft notwendig gedrängt wurden, von kleinen Schwankungen im Sprachgebrauch auf S. 121 der Kritik der praktischen Vernunft ausgingen. Durch die Ausdrücke „Naturbeschaffenheit des Gemüts“, „Naturzusammenhang der Handlungen“ wurden wir darauf aufmerksam gemacht, dass hier ein anderer Gegensatz als bisher zu Grunde liegt und die Antithese sich nicht mehr in den Begriffen „Naturmechanismus und Freiheit“ bewege. In dem Augenblick, wo wir uns über den Lösungsversuch, den Kant an dem Freiheitsproblem in diesem zuletzt angedeuteten Sinne in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft unternimmt, klar werden wollen, ist es nicht ohne Interesse zu konstatieren, wie Kant, im Begriffe das Unternehmen in dieser neuen Problemfassung in Angriff zu nehmen, sich genötigt fühlt, seinen Sprachgebrauch in Ansehung des Ausdrucks „Natur“ dahin zu modifizieren, dass durch das Eintreten desselben nicht der Gegensatz von „Naturmechanismus und Freiheit“ sich einstellt, wie es die bisherige Anwendung notwendig machte. An diese Klarlegung des Sprachgebrauchs schliesst sich sogleich die bündigste und tiefste Festlegung des Freiheitsproblems in seiner höheren Form, die sich vielleicht in der Weltlitteratur überhaupt findet. Sie findet sich in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 19, Zeile 2ff.: „Damit man sich nicht am Ausdrucke „Natur“ stosse, welcher, wenn er wie gewöhnlich das

Gegenteil des Grundes der Handlungen aus Freiheit bedeuten sollte, mit den Prädikaten moralisch gut oder böse in geradem Widerspruch stehen würde, so ist zu bemerken, dass hier unter der Natur des Menschen nur der subjektive Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objektiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That vorausgeht, verstanden werde: dieser Grund mag nun liegen, worin er wolle.“ Hier ist also die Umprägung des Sprachgebrauchs, die sich Kritik der praktischen Vernunft S. 121 notwendig mit einschlich, offen eingeführt, wodurch schon angezeigt ist, dass die Untersuchung sich nicht in dem Schematismus des kritischen Idealismus bewegt.

Diese Thatsache, auf die wir bisher von allen Punkten aus geführt wurden, spricht sich am deutlichsten darin aus, dass in den bisherigen Untersuchungen die in die „Sinne fallende That“ nur die zeiträumliche Ausprägung eines ihr parallel gehenden intelligiblen Entscheidungsaktes der Freiheit war. Hier, S. 19, ist an Stelle dieser Koordinierung, die gerade durch die Idealität von Zeit und Raum ermöglicht ist, ein zeitliches Ungleichheitsverhältnis eingetreten: die intelligible That des Gebrauchs der Freiheit geht der That in der Erscheinung voraus. Dieser subjektive Grund muss aber immer wiederum selbst ein Akt der Freiheit sein, denn sonst könnte der Gebrauch oder Missbrauch der Willkür des Menschen in Ansehung des sittlichen Gesetzes ihm nicht zugerechnet werden und „das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heissen“.

Dieser Akt, auf dessen Beurteilung in Ansehung der Freiheit für die Möglichkeit des moralischen Urteils zuletzt alles hinausläuft, besteht in der Annehmung guter oder böser Maximen. Der erste subjektive Grund der Annehmung moralischer Maximen ist aber unerforschlich, gerade weil die Freiheit dieses Aktes eine Behauptung ist, auf der die Möglichkeit des moralischen Urteils überhaupt beruht; als frei denkbar ist dieser Akt aber nur dann, wenn der Grund dieser Annehmung der Maximen in keiner Triebfeder der Natur gesucht werden darf! Dann bleibt aber als Grund nur wieder eine Maxime — und so geht es von jedem beliebigen Punkte in der Reihe der Bestimmungsgründe rückwärts, ohne dass man, der Natur der Sache nach, jemals hoffen kann auf den ersten Grund zu kommen!

Durch diesen Gedanken der Anmerkung S. 19 wird nun vollends klar, dass mit der Umprägung des Sprachgebrauchs in Ansehung des Ausdrucks Natur die ganze Behandlungsweise des kritischen Idealismus für diese Frage der Freiheit aufgegeben ist: hier haben wir auf dem Gebiete des Intelligiblen eine Kausalitätsreihe, die mit jeder

empirischen Kausalitätsreihe nicht nur den Umstand teilt, dass die Aufeinanderfolge ihrer Glieder als in der Zeit folgend vorstellig gemacht wird, sondern auch noch die Nötigung zu einem unlösbaren „regressus in infinitum" mit ihr gemein hat. Gerade dieser schwarze Schlund des „regressus in infinitum" war es, der für die Vorstelligmachung der Möglichkeit der Freiheit in Ansehung einer That, die in der Erscheinungswelt verläuft, das Vernunftwesen zwang, sich dieselbe zugleich als auf eine intelligible Ursache zurückgehend zu denken; nun begegnet dieselbe Schwierigkeit des „regressus in infinitum" in Ansehung einer die Freiheit bedrohenden Kausalität uns auf dem intelligiblen Gebiete selbst; so kann man von vornherein annehmen, dass der kritische Idealismus, der nur mit Mühe die Gegensätze von Naturmechanismus und Freiheit zu versöhnen vermochte, hier durch die Natur des gestellten Problems auf den Versuch einer Lösung mit seinen Hilfsmitteln verzichten muss!

Damit haben wir die volle Höhe der Problemstellung erreicht: noch ein kurzer Blick auf die Vorberge, über denen für den Beobachter von der Ebene aus der jetzt erreichte Gipfel sich kaum merklich abhob, — bevor wir in die Tiefe vor uns hinabschauen. Es wurde schon im Vorhergehenden die Frage aufgeworfen, ob Kant in der Kritik der praktischen Vernunft S. 121, wo er aus den früher angeführten Gründen die höhere Problemstellung der Freiheitsfrage streift, sich der tiefen Bedeutung des so formulierten Problems bewusst war? Wir antworteten oben mit dem Hinweis, dass für den Schematismus der Betrachtungsweise des kritischen Idealismus, wo die Identität des handelnden und des beurteilenden Subjekts durchgängig die versteckte Voraussetzung der Erörterung bildet, das Hauptproblem sich nur als ein spezieller Fall der dort behandelten ersten Problemstellung ausnimmt; es stellt sich dar als die Anwendung des moralischen Urteils auf die Handlungen „geborener Bösewichter". Von hier aus kam Kant zum Schluss, „dass der Naturzusammenhang ihrer Thaten nicht die arge Beschaffenheit ihres Willens notwendig macht, sondern vielmehr die Folge der freiwillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätze ist, welche ihn nur noch um desto strafbarer machen". Der Fortschritt in der Problemstellung der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 19—20 besteht darin, dass diese Betrachtungsweise nicht einseitig für die böse Naturbeschaffenheit mobil gemacht wird, sondern auch auf die Annahme einer guten Naturbeschaffenheit ausgedehnt wird. Erst mit dieser Doppelfassung ist das Problem voll erkannt, und alle anderen Punkte, wodurch die Ausführung der Religion innerhalb der Grenzen der

blossen Vernunft über die Kritik der praktischen Vernunft S. 121 hinausgeht, sind nur eine natürliche Folge der erreichten doppelseitigen Problemstellung. Kritik der praktischen Vernunft S. 121 bedeutet der Freiheitsakt, aus dem die Naturbeschaffenheit des Gemüts resultiert, nur eine Verschärfung der Verantwortlichkeit des praktischen Verhaltens, die schon anderweitig feststeht. Hingegen Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 19 u. 20 zeigt die erreichte doppelseitige Problemstellung, dass dieser unergründliche Freiheitsakt überhaupt erst die Grundlage der Verantwortlichkeit für unsere Handlungen bietet! Kritik der praktischen Vernunft S. 121 werden die einmal angenommenen bösen Maximen als unwandelbar und zu dem Fortschritte, dem Schlechten zu, notwendig empfänglich hingestellt; diese Ansicht wird ebenfalls bei der erreichten doppelseitigen Problemstellung als provisorisch aufgegeben werden müssen, wenn nicht die Absurdität schon in das Problem selbst hineingetragen werden soll. Nun kommt der dritte und wichtigste Fortschritt: bei der episodischen Form der Problemstellung Kritik der praktischen Vernunft S. 121 könnte es annehmbar erscheinen, dass es ein Mittleres zwischen böser und guter Naturbeschaffenheit des Gemüts gebe; hierbei wäre die arge Beschaffenheit des Willens als eine nach der schlechten Seite hin ausschlagende Ausnahme der durchschnittlichen Willensbeschaffenheit aufzufassen. Mit der erreichten doppelseitigen Problemstellung fällt diese Ansicht: es giebt kein Mittleres zwischen guter und böser Naturbeschaffenheit des Gemüts. Durch diese Behauptung, deren Tragweite man eben erst dann richtig ermisst, wenn man sich bewusst bleibt, dass die Annahme einer bösen oder guten Maxime als freie That immer wieder auf eine Maxime zurückgehen muss, ist Kant auf dem Punkte angekommen, wo das Genie den Kampf mit den geschichtlich legitimierten Ansichten notwendig aufnehmen muss. Von diesem Standort aus schleudert er seine totbringenden Geschosse auf alles, was sich ihm in Schussnähe bietet: Auf die dogmatische Erbsündentheorie, auf den moralischen Empirismus wie auf die ethisch-psychologischen Illusionen von Seneca bis auf Rousseau; ein Gegner vor allen anderen muss zu Fall gebracht werden; er war es, welcher der moralischen Beurteilungsweise ihren herben Ernst benahm, um ihn durch eine krankhafte Ueberreiztheit zu ersetzen, bei der die beiden Extreme, moralische Indifferenz und moralische Ueberspanntheit, sich gleichbeliebig einstellen konnten. Es handelt sich um den neuplatonischen Begriff des Bösen als einer privatio boni, die Vorstelligmachung des Verhältnisses von Gut und Böse als in Abstufung zu einander befindlich, mit deren Vermachung die sterbende Antike

der christlich dogmatischen Weltanschauung den Schwindsuchtshauch einbliess, von dem sie bis heute noch nicht gesundet ist: alle Revolutionen, alle Reformationen innerhalb des Christentums sind ein Ankämpfen seiner gesunden Natur gegen diese schleichende Krankheit, die es nicht los werden kann, bis es auch das letzte Einheitsband zwischen antikem und religiös-christlichem Denken in der Form, wie es die Dogmatik geknüpft hat, zerrissen hat[1]. Zu diesem gewaltigen Emanzipationskampf des Christentums gegen die Vermischung mit antiken Ideen steht Kant allen Mitkämpfern weit voran, nicht nur, indem er durch seine kritischen Untersuchungen der antiken Metaphysik den Todesstoss versetzt, damit das Christentum aus dieser kalten Umarmung sich losringe, sondern noch fast mehr durch die

---

[1] Es wird hier vorausgesetzt, dass die christlich-dogmatische Auffassung von Gut und Böse, besonders hinsichtlich der Theorie der Erbsünde, auf neuplatonischer Grundlage sich erhebe. Man könnte auch der stoischen Moralphilosophie diese Stellung zuweisen und in der Fassung der christlichen Theorie von der notwendigen allgemeinen Sündhaftigkeit die Nachwirkung stoischer Elemente erkennen wollen. Sicher ist, dass die stoische Moralphilosophie in der Theologie der Apologeten zuerst die christliche Anschauung der allgemeinen Verderbtheit, welche ursprünglich eschatologischen Charakter hatte, auf einen wissenschaftlichen Ausdruck gebracht hat. Es ist aber die stoische Moralphilosophie in ihrer populären Form. Zwar findet sich auch bei den Apologeten die Anschauung, „dass die Welt im Argen liege“ (vgl. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 17); so schlimm ist es aber nicht gemeint. Wenn die Dämonen nicht wären, welche den Menschen immer bethören und verführen, liesse sich ein moralischer Wandel führen und die sittliche Vollendung erreichen; gerade gegen den Dämonentrug wendet sich die moralisch-religiöse Belehrung des Logos und darin besteht seine erlösende Thätigkeit in der Hauptsache. In Wirklichkeit verläuft der Fortschritt der Einsicht in die notwendige allgemeine Sündhaftigkeit in der christlichen Kirche dem Eindringen der neuplatonischen Gedanken parallel; zugleich wird Gut und Böse immer mehr und immer bewusster auf einen metaphysischen Gegensatz zurückgeführt und als in Gemässheit der Abstufung vom Licht zur Finsternis begreiflich gemacht. Vollendet hat sich dieser Prozess durch die kirchliche Rezipierung Augustin's. Pelagius war der Mann der Vergangenheit; er vertrat in der Hauptsache die alten Vorstellungen, welche sich bei den Apologeten in gleicher Weise wie in der stoischen Popularphilosophie fanden. Mit Pelagius vertrieb die Kirche die stoische Moral mit ihrem gesunden und ruhigen sittlichen Empfinden und legitimierte ihren thatsächlichen Besitz an neuplatonischen Gedanken. Das ist ihr durch alle Zeiten und durch alle Veränderungen hindurch geblieben und bildet nicht die geringste Schwierigkeit, welche die moderne christliche Ethik beim Versuch, sich dem historischen Besitzstand der kirchlichen Ethik gegenüber — sogar im Protestantismus — zu legitimieren, überwinden muss. Es war verhängnisvoll, dass im Kampf des natürlichen, tiefen, sittlich-religiösen Empfindens, welchen Luther gegen die Religiosität des Katholizismus führte, der kirchlich approbierte Augustin in seiner historischen Verschlechterung durch die Formeln des historischen Augustin angegriffen und überwunden werden musste.

tiefe Problemstellung in Ansehung der Freiheitsforderung, sofern sie in der doppelseitigen Problemstellung notwendig die unüberbrückbare Kluft zwischen Gut und Böse enthüllt. Seine Bedeutung auf diesem Gebiet ist fast spurlos vorübergegangen; er hat nicht die Stellung eines Reformators der christlichen Moral und dadurch der wissenschaftlichen Darstellung der Gedanken des Christentums überhaupt erreicht: dafür war er zu tief und besonders in seinen Ausdrücken zu ehrlich.

Der Kampf gegen den neuplatonischen Begriff des Bösen[1] wird auf dem Boden der erreichten doppelseitigen Problemstellung begonnen und zu Ende geführt (Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 20). Es ist eine Arbeit, die auf dem Gebiete der Ethik dasselbe bedeutet, was der Versuch über die negativen Grössen auf dem Gebiete der Logik besagt[2].

Die vertiefte Auffassung des Gegensatzes von Gut und Böse, wobei die Vorstellbarkeit desselben in Analogie mit der Abstufung zwischen Licht und Finsternis gänzlich abgelehnt wird, ist für den weiteren Aufbau der kantischen Religionsphilosophie von weittragender Bedeutung. Der ganze weitere Inhalt der beiden ersten Aufsätze der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft stellt sich als eine fortlaufende Schlussfolgerung aus dieser Voraussetzung dar. Erstlich ist damit gegeben, dass der Grund des Bösen nicht in die Sinnlichkeit des Menschen und die daraus entspringenden natürlichen Neigungen verlegt werden kann. S. 35: „Die natürlichen Anlagen des Menschen, sofern sie Voraussetzung und Beförderung des Guten sind, müssen nicht allein als negativ gut, sondern vielmehr als Anlagen zum Guten (positiv) bezeichnet werden."

Dieser Abschnitt (von der ursprünglichen Anlage des Guten in der menschlichen Natur S. 24) ist etwas kurz von Kant behandelt[3]:

---

[1] In klassischer Weise findet sich der einschlagende Gedanke formuliert auf S. 45: „Das Böse hat nur aus dem moralisch Bösen, nicht aus den blossen Schranken unserer Natur entspringen können."

[2] Dass gerade die doppelseitige Problemstellung das Interesse des Abschnitts ausmacht, zeigt S. 24 in klarer Weise: „Die Gesinnung, d. i. der erste subjektive Grund der Annehmung der Maximen, kann nur eine einzige sein, und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie selbst aber muss auch durch freie Willkür angenommen worden sein, denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden" (ähnliche Formulierungen S. 28, 30, 31 u. 32).

[3] Es ist bedauerlich, dass gerade dieser Gedanke bei Kant nicht weiter ausgeführt ist. In demselben durchdringen sich nämlich zwei verschiedenartige Einflüsse, welche auf die Gestaltung seiner Religionsphilosophie eingewirkt haben. Zunächst erkennen wir in diesem Gedanken die fröhliche Zuversicht der rationalisti-

In seinem Grundgedanken stellt er sich dar als die positive Seite einer auf Grund des verschärften Gegensatzes von Gut und Böse gegen die Rousseau'schen Illusionen geführte Polemik, deren negative Seite S. 33 auf eben derselben Grundlage sich abhebt. In dem oben citierten Abschnitt wird nämlich der Gedanke, dass die ursprüngliche Naturanlage gut sei, in einer Fassung entworfen, nach welcher darunter besonders die Anlage des Menschen, sofern er zur Geselligkeit und zum Kulturfortschritt bestimmt ist, betont wird. Nun ist aber der Mensch, als empirisch gegeben, nicht gut, da er diese Bezeichnung nach Kant allein verdient, wenn er die Achtung des Sittengesetzes zur alleinigen Triebfeder in seine Maxime aufnimmt; von dem Einfluss der Sinnlichkeit kann dieses Böse nicht herrühren, da damit die Freiheit und zugleich die scharfe Gegenüberstellung von Gut und Böse zu nichte würde, auf Grund welcher ja oben gerade die Naturanlage des Menschen als Anlage zum Guten bezeichnet wurde. Dass letztere nicht mit einer „guten Naturanlage" identisch gedacht werden darf, ist mit dem Ausgangspunkt der kantischen Ausführung, nämlich das Böse, als auf Freiheit gegründet, und daher unter Verantwortlichkeit fallend darzustellen, gegeben. Kann sonach das Wesen des Guten oder Bösen der menschlichen Natur schon dem Interesse der Untersuchung zufolge nicht in der Naturanlage des Menschen gefunden werden, so darf es nur als ein Hang der menschlichen Natur bezeichnet werden, „der zwar angeboren sein kann, aber doch nicht als solcher vorgestellt werden darf, sondern (auch wenn er gut ist) als erworben, oder (wenn er böse ist) als von dem Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden kann" (S. 28).

Um dies einigermassen vorstellig zu machen, sieht sich Kant — wiederum ein Zeichen, dass wir auf ganz neuem Boden wandeln — genötigt, ähnlich wie auf S. 19 in Beziehung des Ausdruckes „Natur", hier in Ansehung des Ausdruckes „That" eine neue Begriffsbestimmung vorzunehmen. S. 31: „Es kann aber der Ausdruck von einer That überhaupt sowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetz gemäss oder zuwider) in die Willkür aufgenommen als auch von demjenigen, da die Handlungen selbst (ihrer Materie nach, d. i. die Objekte der Willkür betreffend) jener Maxime gemäss ausgeübt werden." Durch die Schlusszusammenfassung, wodurch die erstere als intelligible That, bloss

schen moralischen Auffassung von der Natur des Menschen. Vertiefend und verklärend aber wirken auf diesen Gedanken die edleren Elemente des gesunden Pietismus ein, welche Kant in seiner Jugendzeit in sich aufgenommen hatte. Es liegt über diesen Seiten der Zauber tiefer und doch heiterer Frömmigkeit.

durch Vernunft, ohne alle Zeitbedingung erkennbar, die zweite als sensibel, in der Zeit gegeben, bezeichnet wird, darf man nicht verleitet werden, diese Gegenüberstellung mit der in der Kritik der reinen Vernunft und in der Kritik der praktischen Vernunft gebräuchlichen für identisch anzusehen, indem hier gerade unter dem zweiten Glied jener Gegenüberstellung die That, sofern sie uns sowohl als intelligible, durch Freiheit bewirkte, als auch in dem Naturmechanismus, der in Zeit und Raum verläuft, beschlossene, zu Bewusstsein kommt, verstanden ist.

Hier liegt wieder eine der Schwierigkeiten des kantischen Sprachgebrauches in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft vor, die darin begründet sind, dass Begriffe und Ausdrücke, die bisher als für kritische Untersuchungen auf dem Gebiete der Gegensätze von Sinnenwelt und intelligibler Welt geprägt im Umlaufe waren, nun für eine Untersuchung gebraucht werden, welcher diese Gegensätze nicht mehr als Ausgangspunkt dienen, sondern wo die Spannung vielmehr auf dem Gebiet der intelligiblen Welt nach Ausgleichung verlangt. Die von Kant nicht immer klar hervorgehobenen daraus folgenden Schwierigkeiten im Gebrauch der Ausdrücke liessen sich für jeden einzelnen derselben nachweisen. Zu den bis jetzt aufgezählten Beispielen könnte man noch anführen, sowohl die unklare Unterscheidung einer Willkür und einer „freien Willkür“, welche Unterscheidung gar nicht auf die gedachte Einwirkung von Motiven zurückgeht (S. 26 unten [sub 3] und 27), als auch die S. 31 in dem oben citierten Satz sich aufthuende Unterscheidung eines doppelartigen Gebrauchs der Freiheit.

Die in diesem Detail immer wieder verdeckt zu Grunde liegende Schwierigkeit ist dieselbe, welche überhaupt die ganze, hier vorliegende Gedankenentwicklung bedrängt: einen intelligiblen Zustand, der selbst das Datum für freiheitliche Entscheidungsakte ist, seinerseits wieder auf einen intelligiblen Entscheidungsakt zurückzuführen, ohne dabei Zeitvorstellungen auf das Gebiet des Intelligiblen zurückzutragen. Der Gebrauch des Ausdrucks „Hang“, der es in einer so tiefsinnigen Untersuchung sicher an wissenschaftlicher Präzision fehlen lässt, ist deshalb nur ein Notbehelf, wie dies sehr klar aus S. 44 sich ergiebt.

Die Schwierigkeiten, die der Sprachgebrauch der Untersuchung auf diesem Gebiete gegenüberstellt, haben nun eine eigentümliche Folge: zur Erleichterung der Darlegung wählt Kant die Anlehnung an die biblische Ausdrucksweise, indem er die sogenannte Sündenfallgeschichte zur Verdeutlichung in die Ausführung hereinzieht; über die Gründe, die ihn zu diesem Schritt bewogen haben, giebt ein

kurzer Satz treffendes Zeugnis (S. 44): „Wir müssen von einer moralischen Beschaffenheit, die uns soll zugerechnet werden, keinen Zeitursprung suchen, so unvermeidlich dieses auch ist, wenn wir ihr zufälliges Dasein erklären wollen, (daher ihn auch die Schrift, dieser unserer Schwäche gemäss so vorstellig gemacht haben mag)!" — Wenn KANT in Ansehung dieser so natürlich sich darbietenden Anlehnung dann aber weitergeht und jedem von ihm in der Untersuchung gewonnenen Begriff den verwandten dogmatischen Ausdruck beisetzt, als ob sie gleichbedeutend wären, wenn dann durch diese unklare Vermischung die ganze Darstellung selbst etwas Unklares und Schwankendes bekommt, wobei gerade die Hauptsache verdunkelt wird, dass nämlich alle Aussagen in dieser Untersuchung auf die kantische gegensätzliche Fassung von Gut und Böse zurückgehen, und ferner der Eindruck erweckt wird, als ob der Versuch einer Annäherung an dogmatischen Sprachgebrauch nicht nur der Klarheit, sondern auch der Unbefangenheit der kantischen Gedankenentwicklung Eintrag thue, — so wird man es begreiflich finden, wie gerade in Bezug auf diese Schrift die Urteile so verschieden ausfallen konnten, indem die einen auf den innersten Gedankengehalt zurückgehen und von der Form absehen, die anderen das über den Anstoss an der christlich dogmatischen Einkleidung sich aufdrängende Urteil auch auf den Gedankengehalt ausdehnen.

In Ansehung dieser Nachteile der kantischen Darstellung ist es vorteilhafter, die Resultate des Gedankenganges nicht in der Reihenfolge ihres Zutagtretens wiederzugeben, sondern sie als einfache Schlussfolgerungen der kantischen Entgegensetzung von Gut und Böse, was sie in der That auch sind, aneinander zu reihen. Dieses Verfahren ist deshalb berechtigt, weil in der ganzen Darstellung ausser der zu Grunde liegenden Begriffsbestimmung kein neuer Gedanke auftaucht, der im Verein mit den gegebenen Voraussetzungen einen Fortschritt darstellte.

Gut und Böse bilden absolute Gegensätze; die Handlungen, die aus einer guten oder bösen Naturbeschaffenheit des Gemüts entspringen, müssen, um unter die sittliche Verantwortung zu fallen, auf freier That beruhen: also muss die sittliche Beschaffenheit des Gemüts selbst auf eine That des Subjekts zurückgeführt werden. Frei wäre diese That nicht, wenn sie auf dem Dasein oder Nichtdasein der Sinnlichkeit beruhte. In der Ablehnung dieser Annahme, wie überhaupt in allen Punkten, treffen die Folgerungen aus der Forderung der Freiheit und der Gegensatzbestimmung des Guten und Bösen zusammen. In diesem Falle führt dies zu der notwendigen Annahme: die gute oder böse Gemütsverfassung beruht auf der Annahme einer

Maxime. Mit dieser Schlussfolgerung sind wir nun schon an der Grenze unserer Einsicht angelangt; die hier sich aufthuenden Schwierigkeiten bestehen in Folgendem: 1. Wir werden immer wieder versucht, auf den in der Zurückverfolgung der Annahme der Maxime zuletzt gedachten Akt, verleitet durch die sich hier aufdrängende Analogie mit der Kausalitätsreihe der Erscheinungswelt, zeitliche Anschauungen anzuwenden. 2. Trotz der obigen Einsicht oder vielmehr gerade dadurch, dass durch dieselbe die Annahme des Einflusses der Sinnlichkeit auf das Zustandekommen der sittlichen Gemütsverfassung abgelehnt wird, wird die eintretende Bösartigkeit, ebenso wie die eintretende Gutartigkeit völlig unbegreiflich. 3. Indem wir zur Erklärung der obigen Thatsache auf den Entstehungsmoment des Vernunftwesens zurückgehen — eine Erwägung, deren wir auf dem Untersuchungsgebiet des kritischen Idealismus nach Kant's Erklärung gänzlich enthoben waren — gelangen wir zur Folgerung, dass der sittliche Gemütszustand als angeboren gedacht werden muss und doch nicht als solcher vorgestellt werden darf.

Dies sind die hauptsächlichsten Schwierigkeiten bei der Vorstelligmachung der erstlichen Entstehung der sittlichen Gemütsbeschaffenheit überhaupt. Hierzu kommt die konstatierbare Thatsache, dass, soweit menschliche Erfahrung reicht, der Mensch allgemein in Hinsicht auf seine sittliche Gemütsverfassung bös ist, wenn man die kantische Auffassung des Bösen sich vorhält, wonach das Böse darin besteht, dass man das moralische Gesetz nicht als einzigen Bestimmungsgrund seiner Maximen aufgenommen hat. Nun ist gerade mit dem Bewusstsein des Sittengesetzes zugleich die Art dieser empirisch in den Handlungen konstatierbaren bösen Gemütsbeschaffenheit gegeben, wenn man sich vorhält (S. 36), dass der Mensch nach Kant nicht gut und böse zugleich sein kann. Mit dem Bewusstsein der Verantwortlichkeit ist gegeben, dass in dem empirischen bösen Menschen beide Triebfedern koexistieren; die einzig mögliche Lösung bleibt folgende: Das Böse besteht in der Form der Unterordnung der Triebfedern!

Dieses Böse ist insofern radikal, als es den Grund aller Maximen verdirbt. Die Folgerungen aus dieser Beschaffenheit des bösen Naturhanges sind folgende: 1. Die ursprüngliche Anlage zum Guten in uns besteht darin, dass die sinnlichen Triebe in Hinsicht auf den Ursprung des Bösen nicht nur nicht indifferent sind, sondern insofern sie die Voraussetzungen einer Geselligkeit bilden, in welcher das moralische Gesetz sich entfalten soll — als Naturanlage zum Guten bezeichnet werden können; also kann auch die Wiedererwerbung der ursprünglichen Anlage zum Guten nicht in Erwerbung einer verlorenen Trieb-

feder zum Guten, sondern nur in der Herstellung der Reinigkeit derselben als obersten Grundes aller unserer Maximen bestehen. 2. Für die Vorstellbarkeit des so als möglich gedachten Aktes der Annahme einer moralisch guten Gemütsverfassung durch Umkehrung des bisherigen Maximenunterordnungsverhältnisses stellen sich dieselben Schwierigkeiten ein, wie für die obige allgemeine doppelseitige Betrachtungsweise. Nur finden diese Schwierigkeiten hier eine praktische Lösung insofern, als dem Menschen dieser zeitlose Akt als Entwicklung sich darstellt (was für die Umkehrung des Maximenverhältnisses, aus welcher das radikal Böse folgte, nicht möglich war, da sie in den Zustand unseres Daseins als Vernunftwesen gerückt werden musste, wo sie uns noch nicht bewusst wurde); die zeitlose, intelligible Auffassung dieses Aktes, die für das Eintreten des Radikal-Bösen eine unauflösliche Notwendigkeit war, um die Verantwortlichkeit unserer Handlungen festzuhalten, verliert für die Vorstellbarmachung des Wiedereintretens des guten Prinzips ihren zwingenden Grund, insofern das Verstandeswesen hier über der stetigen Erfahrung des Fortschritts, für die Betrachtungsweise der moralischen Zurechnung, jene von Zeit und Raum losgelöste einheitliche Anschauung nicht selbst in sich zu vollziehen braucht, sondern sie demjenigen Wesen überlassen kann, für welches „diese Unendlichkeit des Fortschrittes Einheit ist“, und dem sich diese Veränderung als Revolution darstellt (S. 50).

Mit dieser letzteren Ausführung wird, wenn es bis jetzt noch nicht der Fall gewesen sein sollte, vollständig klar, dass wir uns auf einem anderen Untersuchungsgebiet befinden, als in der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der praktischen Vernunft. Dort wurde die Möglichkeit der sittlichen Beurteilung jeder Handlung dadurch gewonnen, dass jede derselben aus ihrer zeiträumlichen Bestimmtheit losgelöst, als intelligible That, auf welche die zeiträumliche Kausalität keine Anwendung findet, sich darstellte. Diese Einheit von Sinnenwelt und intelligibler Welt vollzog sich dort unter der mehr oder minder bewussten Voraussetzung der Identität von handelndem und beurteilendem Subjekt. Hier dagegen in der Problemstellung der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ist mit dieser Lösungsmöglichkeit nicht gedient. Die in ihrer tiefsten Fassung erfolgte Fragestellung nach der Freiheit und sittlichen Verantwortlichkeit in Hinsicht auf die Besserungsmöglichkeit des Menschen, wie sie der Ausführung S. 50 zu Grunde liegt, ist ungefähr so zu formulieren: Wie lässt sich die sittliche Verantwortlichkeit der menschlichen Handlungen festhalten, wenn der Uebergang vom Radikal-Bösen zum Radikal-Guten sich uns nur als stufenweise Charakterentwicklung darstellt,

während er seinem Wesen nach in einem zeitlosen Akt besteht, also für unsere Vorstellung als Vernunftwesen unvollziehbar ist? Hier ist die Lösung mit der Einheit des Menschen als intelligiblen und Erscheinungswesen nicht mehr gegeben, d. h. durch die Betrachtungsweise des kritischen Idealismus ist sie unmöglich; zur Festhaltung der Forderung muss die Lösung der Differenz in der gedachten Beurteilung eines Wesens gesucht werden, das selbst sich als Postulat darstellt, welches nach der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der praktischen Vernunft sich erst auf dem Grunde der Vorstelligmachung einer Möglichkeit der Freiheit durch die Einsicht, die der kritische Idealismus verleiht, aufbaut! Hier auf S. 50, wo die Freiheitsfrage in ihrer tiefsten Form als Frage nach der Möglichkeit der Aenderung der Gemütsverfassung zu Grunde liegt, zeigt sich in der Gegenüberstellung göttlicher und menschlicher Betrachtungsweise, dass die zu Grunde liegende Frage auf dem Gebiet des kritischen Idealismus, als Untersuchungsprinzips, nicht mehr lösbar ist, indem letzterer darauf angewiesen ist, die Lösung in der Gegenübersetzung des Menschen als intelligiblen und Erscheinungswesens zu suchen! Die Schwierigkeit, die hier nicht mehr gelöst werden kann, besteht in der durch das höhere Freiheitsproblem notwendig gewordenen Uebertragung der Entwicklungsgedanken auf das intelligible Gebiet: es ist daher nicht zufällig, dass S. 50 mehrere in diesem Sinn verwandte Ausdrücke die Sprachweise beherrschen.

Nun könnte man wirklich daran zweifeln, ob bei der auf S. 50 behandelten Frage, inwiefern der Mensch von sich aus die moralische Schlechtigkeit seines Gemüts umkehren könne, unter Voraussetzung der verschärften Schwierigkeit, die durch die kantische Fassung in die Frage eingetragen ist, wirklich das Freiheitsproblem in seiner höheren Form zu Grunde liege. Geht man auf die doppelseitige Problemstellung zurück, so hebt sich dieser Zweifel von selbst: ob der vorgefundene Zustand des Menschen als radikal bös oder gut zu bezeichnen ist, durch die Forderung der Anwendung der moralischen Beurteilung auf seine Handlungen sind wir gezwungen, diese sittliche Beschaffenheit des Gemütszustandes, sowohl ihrem Eintreten als der Möglichkeit der Umwandlung nach, als freie That des Subjekts zu beurteilen. Dass die Freiheit in Bezug auf den Wendepunkt des vorausgesetzten Gemütszustandes ebenso sehr eine Forderung der sittlichen Beurteilung ist als die Freiheit in Bezug auf das Eintreten dieses Gemütszustandes, ist hieraus klar.

Treffen obige Bemerkungen zu, so ist auch für die Schlussstellen des ersten Abschnittes der Religion innerhalb der Grenzen der blossen

Vernunft bewiesen, was wir von diesem Abschnitt überhaupt behaupten, dass er nämlich im Grunde nichts anderes sei, als die Behandlung der Freiheitsfrage der höheren Problemstellung nach, wie sie sich auf dem Grunde der durch den kritischen Idealismus in Lösungsmöglichkeit gerückten Vorfrage aufbaut. Wir fanden, dass in der Kritik der praktischen Vernunft S. 120 u. 121 diese Frage sich in unklarer Fassung der ihrer Lösung nahe gerückten Vorfrage unterschob. Auf diese Thatsache wurden wir durch leichte Schwankungen im Sprachgebrauch aufmerksam gemacht, wodurch sich uns zugleich ergab, dass die Stellung und Lösung dieser Freiheitsfrage in der höheren Formulierung jenseits des eigentümlichen Operationsgebiets des kritischen Idealismus liegt. Dieselbe Bemerkung machten wir nun auch in der Untersuchung des ersten Abschnittes der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, indem wir konstatierten, wie Kant für eine Reihe von Ausdrücken den Sprachgebrauch neu festzustellen sich gezwungen sah. Am klarsten spricht aber der Umstand, dass er in diesem Abschnitt nicht mit der durchgängigen Voraussetzung der Identität des urteilenden und des handelnden Subjekts operiert; es lässt sich wirklich kaum eine Stelle in diesem Abschnitt finden, wo die Argumentierungsart, die das Hauptdarstellungsverfahren des kritischen Idealismus bildet, in diesem ersten Stück der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft auch nur entfernt anklingt.

Von der obigen Konstatierung ausgehend, werden wir genötigt, für Abschnitt V (Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft) S. 46 die durchgängige Gültigkeit dieser vorgetragenen Behauptung etwas zu beschränken, da hier zuerst unklar, dann immer klarer mit der vorausgesetzten Identität des handelnden und des beurteilenden Subjekts operiert wird; besonders scharf tritt diese Wendung S. 50 ff. zu Tage. Diese Thatsache wäre unbegreiflich, wenn sie nicht mit einer Reihe von anderen zusammentreffen würde, die uns über die Gesetzmässigkeit ihres Eintretens keinen Zweifel lassen. Die Voraussetzung der obigen Identität äussert sich in steigendem Masse, insofern in eben demselben Masse die Erfahrung des Sittengesetzes in uns, als eine ausreichende Thatsache für die Möglichkeit der Annahme der Freiheit sich geltend macht (S. 47). Die Vorstelligmachung dieser Möglichkeit wird aber S. 50 nur als für die Intelligenz Gottes vollziehbar dargethan, wenn man nicht ausser Augen lässt, dass für Kant die Vorstellbarkeit dieser Thatsache davon abhängt, dass man eine Entwicklung auf dem Gebiete des Gemütszustandes als einen intelligiblen Akt sich vorstellig machen könne! Hier also vermag das Bewusstsein des Sittengesetzes nicht die Vorstelligmachung der von

ihm geforderten Freiheitsmöglichkeit darzuthun! Ganz anders auf dem Gebiet der Vorfragestellung: Dort bezog sich die mit dem moralischen Gesetz geforderte Freiheit nicht auf die Aenderung des Gemütszustandes, sondern auf die einzelne Handlung unter Voraussetzung der Identität des handelnden und des beurteilenden Subjekts; dort brachte das Sittengesetz nicht nur die Freiheitsforderung mit sich, sondern auch die Vorstelligmachung der Möglichkeit derselben, in Ansehung der einzelnen Handlung, sofern letztere zwecks der moralischen Beurteilung als intelligible That, losgelöst von der Bedingtheit des Naturmechanismus, in dem Bewusstsein des Verstandeswesens sich darstellte, wobei zugleich die Möglichkeit des Zurückgehens derselben auf eine Maxime, welche die alleinige Forderung des Sittengesetzes in sich zum Beweggrund aufgenommen, mitgegeben schien. Betrachtet man also die Freiheit in ihrem Gegensatz zum Naturmechanismus, so macht die Thatsache des Sittengesetzes die Möglichkeit der Freiheit in Ansehung jeder einzelnen Handlung vorstellbar. Betrachtet man dagegen die Freiheit in ihrem Verhältnis zum Naturzusammenhang der Thaten, insofern durch denselben eine Beschaffenheit des Gemütszustandes als einheitliche Bedingung aller gegeben ist, so bietet die Thatsache des Sittengesetzes in uns keine Vorstelligmachung der Möglichkeit solcher Freiheit, sondern nur die Forderung derselben, indem, da hier die Gegensätze auf das intelligible Gebiet selbst zurückgetragen sind, die Intelligenz der Vernunftwesen nicht mehr zureicht, die Einheit von intelligibler Entwicklung und intelligiblem Akt zu vollziehen.

Wenn nun Kant von S. 46 an die Thatsache des Sittengesetzes in uns als entscheidend in Ansehung der Freiheitsfrage in die Darstellung einführt, wobei das Operieren mit der vorausgesetzten Identität des handelnden und des beurteilenden Subjekts sich immer mehr aufdrängt, wird auch gerade durch das Eindringen der letzteren Voraussetzung die Gefahr, welche dieselbe für die Behandlungsweise der Freiheitsfrage birgt, wieder heraufbeschworen: dass nämlich die Vorfragestellung und die Hauptproblemfassung in einander überfliessen! Dies hatten wir in dem Fortschritt der Vorfrage zur Hauptfrage Kritik der praktischen Vernunft S. 120 u. 121 konstatiert. Nun ist es möglich, sogar wahrscheinlich, dass Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 50ff., wo die Voraussetzungen zu solcher Betrachtungsweise sich geltend machen, diese in umgekehrter Reihenfolge (vom Hauptproblem zur Vorfrage) eintrete. Diesem Ziel nähert sich die Darstellung von S. 50 an schrittweise: Ist nämlich die sittliche Umwandlung der Gemütsverfassung dem Menschen nur konstatierbar als ein stetiger Fortschritt von einer Handlung zur anderen, so wird man

naturgemäss von der Anschauungsweise des Vernunftwesens aus jede einzelne Handlung als zeiträumliche Erscheinungsweise des Zusammenwirkens des moralischen Gesetzes (sofern es Bestimmungsgrund ist) und der freien Willkür betrachten, und zwar in der Anschauungsweise des sich selbst beurteilenden Subjekts. Damit befinden wir uns ganz auf dem Untersuchungsgebiet des kritischen Idealismus in der Kritik der reinen und der Kritik der praktischen Vernunft; durch das Sittengesetz und seinen Pflichtcharakter wird uns erst die Wirklichkeit einer intelligiblen Welt aufgethan; durch ebendasselbe moralische Gesetz wird uns auch die Freiheit zu Bewusstsein gebracht, insofern damit die Möglichkeit gegeben ist, die Handlung als intelligible That aus ihrer zeitlichen Bedingtheit zu lösen. Der Wendepunkt liegt in der Anknüpfung des zweiten Absatzes S. 51: „Aber eins ist in unserer Seele, . . . dessen Bewunderung rechtmässig und zugleich seelenerhebend ist: die ursprüngliche, moralische Anlage in uns überhaupt!" Es folgt nun ein Abschnitt, welcher in seiner erhabenen Sprache und bis zur Formulierung der einzelnen Aussagen mit Kritik der praktischen Vernunft S. 105 grosse Verwandtschaft hat; in letzterem Zusammenhang hatte diese Ausführung nur den Zweck, die übersinnliche Bestimmung des Vernunftwesens darzuthun; in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft tritt dazu der Ansporn zum sittlichen Fortschritt von That zu That. Zugleich tritt S. 52 die Freiheitsfrage auf, und zwar in der Stellung der Vorfrage, wie dies durch die Anmerkung vor allem klar wird, wo jede andere Stellung abgewiesen wird, die sich nicht in der folgenden Frage begreifen lässt: „Wie der Prädeterminismus, nach welchem willkürliche[1] Handlungen als Begebenheiten ihre bestimmenden Gründe in der vorhergehenden Zeit haben (die mit dem, was sie in sich hält, nicht mehr in unserer Gewalt ist), mit der Freiheit, nach welcher die Handlung sowohl als ihr Gegenteil in dem Augenblick des Geschehens in der Gewalt des Subjekts sein muss, zusammen bestehen könne!" Das ist die Fragestellung des kritischen Idealismus nach der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der praktischen Vernunft mit allen ihren Voraussetzungen und Gegensätzen: Isoliertheit des Subjekts und der einzelnen Handlung, Betrachtung desselben unter ihrer Gegensätzlichkeit als sinnliche Erscheinung und als gewirkt durch intelligible Freiheit! Mit diesem Gegensatz von Naturmechanismus und Freiheit sind wir ganz auf dem Gebiet der Vorfragestellung; die neue Begriffsbestimmung des Ausdruckes Natur,

---

[1] Beachte auch hier den Ausdruck „willkürliche Handlung", dem wir bisher an allen entscheidenden Stellen begegnet sind.

die S. 19 (Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft) eingeführt wurde, fällt weg, und doch ist scheinbar das Problem, das sich auf der jetzt verlassenen Begriffsbestimmung aufbaute, gelöst — aber gerade dadurch, dass man den speziellen Sprachgebrauch verlässt, Naturzusammenhang der Handlungen und Gestelltsein derselben in den Naturmechanismus als identisch ansieht, und somit auch die beiden sich auf dieser Verschiedenheit gründenden Freiheitsprobleme als miteinander gelöst sich vorstellt. Wie dies in dem lang behandelten Satz der Kritik der praktischen Vernunft S. 121 der Fall war, ist früher gezeigt worden; die ganz entsprechende Thatsache haben wir hier in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 52 u. 53 zu verzeichnen, indem auch hier der bisher gar nicht in Frage kommende Gegensatz Naturmechanismus und Freiheit plötzlich durchbricht. S. 53: „Was die Einsicht in die Möglichkeit der sittlichen Besserung betrifft, wie alles dessen, was als Begebenheit in der Zeit (Veränderung) und sofern nach Naturgesetzen als notwendig, und dessen Gegenteil doch zugleich unter moralischen Gesetzen als durch Freiheit möglich vorgestellt werden soll etc. . . .“ So stehen die Kritik der praktischen Vernunft S. 120 u. 121 und die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft S. 52 u. 53 durch die vollzogene Identifizierung zweier verschiedener Freiheitsprobleme auf demselben Standpunkt, nur dass im ersteren Falle diese Vereinerleiung in Ansehung der allgemeinen Forderung der Verantwortlichkeit der Handlungen, im zweiten Fall in Ansehung der Möglichkeit eines sittlichen Fortschrittes überhaupt erreicht ist, welchen Fragen beidemal das Freiheitsproblem in der höheren Fragestellung zu Grunde liegt! Im ersten Falle ist die Vereinerleiung notwendig eingetreten in der Hinbewegung der Vorfrage auf die Hauptfrage, im zweiten Falle durch das umgekehrte Verfahren.

Dass beide denselben Gedanken darstellen, zeigt sich darin, dass es für Kant möglich war, von diesem Punkt aus in beiden Schriften denselben Gedankenfortschritt zu unternehmen. Den gleichen Ausgang bildet in beiden Schriften der Satz, in welchem Kant, wie im Gefühl, dass man sich auf schwankendem Boden bewegt, das strittige Problem in straffer Formulierung wieder vorführt. Dies geschieht Kritik der praktischen Vernunft S. 121 in dem ersten Satz des zweiten Abschnittes: „Noch steht eine Schwierigkeit der Freiheit bevor, sofern sie mit dem Naturmechanismus in einem Wesen, das zur Sinnenwelt gehört, vereinigt werden soll“; dem entspricht auf der anderen Seite vollkommen der zu eben derselben Zeit eintretende, schon oben citierte Anmerkungssatz auf S. 52 (Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft): „Wie kann Prädeterminismus, nach welchem will-

kürliche Handlungen als Begebenheiten ihre bestimmenden Gründe in der vorhergehenden Zeit haben (die mit dem, was sie in sich enthält, nicht mehr in unserer Gewalt ist), mit der Freiheit, nach welcher die Handlung sowohl als ihr Gegenteil in dem Augenblick des Geschehens in der Gewalt des Subjekts sein muss, zusammen bestehen?" Beide Parallelformulierungen sind klassische Fassungen des Freiheitsproblems in der Vorfragestellung und treten beide in dem Augenblicke ein, wo ein zeitweises Ineinanderverschwimmen der Vorfrage und des Hauptproblems die vorhergehende Darstellung lockerte! — Beide sollen der Ausführung wieder die nötige Straffheit verleihen und den Anschein erwecken, als ob in der in ihnen enthaltenen Fragestellung das Freiheitsproblem überhaupt in jeder möglichen Fassung gestellt sei! Von diesem Sammlungspunkt aus leiten beide die neugeschlossenen Reihen der Gedanken zu einem grossen Scheinangriff auf den Freiheitsfeind, der aber nur den Rückzug verdecken soll. Hier kommen folgende zwei Sätze in Betracht: „Wie reimt sich die Freiheit mit der notwendigen Annahme Gottes als allgemeinen Urwesens, als Ursache auch der Existenz der Substanz." (Kritik der praktischen Vernunft S. 122 verglichen mit der Anmerkung der zweiten Auflage Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 52: „Den Begriff der Freiheit mit der Idee von Gott, als einem notwendigen Wesen zu vereinigen, hat gar keine Schwierigkeit.") Beide Male bewegt sich die Lösung dieser Schwierigkeit, wie schon die Stellung der Frage zeigt, auf dem klar abgesteckten Gebiet des kritischen Idealismus. Die Bedeutung der eben erledigten Ausführungen über die Freiheitsfrage für den weiteren religionsphilosophischen Aufbau der Kritik der praktischen Vernunft und der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft lässt sich folgendermassen zusammenfassen.

Der Nachweis des litterarischen Verwandtschaftsverhältnisses zwischen der Behandlung der Freiheitsfrage Kritik der praktischen Vernunft S. 120—124 und dem ersten Abschnitt der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ist hiermit für alle Punkte geliefert: für den Eingang, für die Sprachverschiebungen, für die Verwandtschaft der zu Grunde liegenden Problemstellung, für das Ineinanderfliessen der Fragen und für die Ausleitung. Dieser Nachweis, so verlockend er sich auch aufdrängt, sobald man von den Sprachverschiebungen ausgeht, hätte doch für die Untersuchung der kantischen Religionsphilosophie nicht den Wert, der ihr hier dem Umfang der Untersuchung nach zuzukommen scheint, wenn nicht damit zugleich festgestellt wäre, dass Kant glaubt, das Freiheitsproblem in jeder Formulierung durch die nachgewiesene Idealität von Raum und Zeit lösen

zu können. Durch die Untersuchung dieser beiden sich entsprechenden Abschnitte hat sich aber ergeben, dass, sobald die höhere Problemstellung klar oder versteckt in den Bereich der Ausführungen tritt, Kant mit Notwendigkeit zur Umprägung seiner Ausdrücke und zum Verlassen der gewöhnlichen Operierungsmethode der Untersuchungen des kritischen Idealismus genötigt wird, wodurch schon äusserlich angezeigt ist, dass das in seiner höheren Problemstellung zu Grunde liegende Freiheitsproblem von dem kritischen Idealismus keine Lösung erfahren kann! Wenn nun Kant dennoch, wie oben gezeigt, am Schluss der beiden verwandten Abschnitte, getäuscht durch die wieder sich geltend machende Identität des handelnden und des beurteilenden Subjekts, die Hauptfrage in der Vorfrage schauend, das Freiheitsproblem überhaupt durch die Idealität von Raum und Zeit gelöst glaubt, so liegt hier der Grundfehler der ganzen kantischen Religionsphilosophie; alle Vorwürfe, die man durch Hineintragung eines fremden Urteils in dieselbe gegen sie erheben kann, haben ihre letzte Wurzel in der soeben konstatierten Thatsache. Es ist falsch, wie wir schon oben gesehen, Kant vorzuwerfen, er habe die höhere Fassung des Freiheitsproblems nicht gekannt. Trifft es zu, wie wir darzustellen suchten, dass diese höhere Formulierung des Problems nicht nur in der Kritik der praktischen Vernunft sich von ferne ankündigt, sondern dem ganzen ersten Abschnitt der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft zu Grunde liegt und zwar in der tiefsten Fassung, die ihr das menschliche Denken überhaupt zu geben vermag, so kann der Fehler in der kantischen Behandlung der Freiheitsfrage nur darin bestehen, dass er, getäuscht durch die Form, die das Problem annimmt, sobald die natürlichen Voraussetzungen der Untersuchungsweise des kritischen Idealismus an es herangetragen werden, es durch die Idealität von Raum und Zeit letzthinnig lösbar glaubte! „Von so grosser Wichtigkeit ist die in der Kritik der reinen spekulativen Vernunft verrichtete Absonderung der Zeit sowie des Raums von der Existenz der Dinge an sich selbst“ (Kritik der praktischen Vernunft S. 124) — damit schliesst die Behandlung des Freiheitsproblems in dieser Schrift überhaupt! Auf der so gefundenen Lösung des Freiheitsproblems baut sich die ganze weitere Religionsphilosophie Kant's auf; so wird sich der in dieser Lösung vollzogene Fehler durch die ganze weitere Darstellung durchziehen, und zwar viel auffälliger in der Kritik der praktischen Vernunft als in der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, weil in ersterer Schrift die beiden Problemstellungen der Vereinerleiung viel näher gerückt sind, als in der letzteren. Eine prinzipielle Beurteilung der Art, wie sich die unvollständige Lösung des

Freiheitsproblems in dem weiteren Aufbau der kantischen Religionsphilosophie geltend macht, kann erst erfolgen, wenn in Kürze die Hauptzüge derselben wiedergegeben sind.

Wir beginnen mit der Kritik der praktischen Vernunft. Die Kritik der reinen Vernunft hatte durch die Darlegung der Idealität von Raum und Zeit es begreiflich gemacht, „dass dieselbe Handlung, die als zur Sinnenwelt gehörig, jederzeit sinnlich bedingt, d. h. mechanisch-notwendig ist, doch zugleich auch, als zur Kausalität des handelnden Wesens, sofern es zur intelligiblen Welt gehörig ist, eine sinnlich unbedingte Kausalität zum Grunde haben, mithin als frei gedacht werden könne“ (S. 125). Dieses „Können“, das allen Ideen der spekulativen Vernunft anhaftet, wird nun für die Idee der Freiheit in ein Sein verwandelt durch das Sittengesetz; was vorhin problematisch war, ist jetzt assertorisch erkannt, und so uns die Wirklichkeit der intelligiblen Welt, und zwar in praktischer Rücksicht bestimmt, gegeben worden, und diese Bestimmung, die in theoretischer Absicht transcendent sein würde, ist in praktischer immanent. Dieser Abschnitt S. 125—129, in welchem die Bedeutung des Freiheitsbegriffes für die grosse Erweiterung im Felde des Uebersinnlichen dargestellt wird, ist von einer wundervollen Klarheit und scheint das S. 124 erfolgte Eingeständnis von der notwendigen Dunkelheit in der Auflösung der Schwierigkeiten des Freiheitsproblems gar nicht zu rechtfertigen. Die Dunkelheit, auf die hier angespielt wird, beruhte nun, wie wir gesehen haben, darauf, dass durch eine Wendung im Gang der Untersuchung Problemstellung und Darstellungsmethode des kritischen Idealismus notwendig verlassen werden mussten, wobei, weil dies unbewusst geschah, ein eigentümliches Schwanken die Darstellung unklar machte. Die Durchsichtigkeit des Abschnittes S. 125—129 hingegen erklärt sich daraus, dass hier Problemstellung und Untersuchungsmethode des kritischen Idealismus in ihrer ganzen Einfachheit wieder erfasst sind durch das Inkrafttreten des Gegensatzes von Naturmechanismus und Freiheit in Bezug auf die einzelnen Handlungen, welcher in der Betrachtung des sich des sittlichen Sollens bewussten Subjekts seine Lösung findet. Die klarste Fassung dieser Behandlungsweise findet sich S. 128 erster Absatz; dass gerade im Anschluss daran Kant die Erfahrung ausspricht, dass die Resultate der Kritik der praktischen Vernunft und der Kritik der reinen Vernunft in merkwürdiger Uebereinstimmung von ganz verschiedenen Ausgangspunkten aus sich treffen, ist sehr bezeichnend.

Die Thatsache, dass wir hier uns auf dem Boden der Untersuchungsmethode des kritischen Idealismus befinden, wie es S. 128 u. 129 so auffallend klar hervortritt, ist für das Folgende von entscheiden-

der Bedeutung. Die reine Vernunft hat in Ansehung ihrer praktischen Seite dasselbe Bedürfnis, wie in Ansehung ihrer theoretischen Seite: nämlich zu allem gegebenen Bedingten das Unbedingte zu suchen, alles zur Einheit zusammenzufassen; diese unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft ist unter dem Namen „des höchsten Gutes“ begriffen. Damit sind wir auf dem höchsten Gipfel menschlicher Verstandesthätigkeit überhaupt angekommen: es handelt sich darum, die Einheit des gesamten Inhalts unseres erfahrungsmässigen Willens und unseres empirischen Wollens mit dem Sittengesetz und seinen Forderungen zu vollziehen. Nun äussert sich aber im Fortgang der Untersuchung S. 133 (Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut) die Thatsache, dass wir, im Glauben, das ganze Freiheitsproblem durch die Untersuchungsmethode des kritischen Idealismus gelöst zu haben, uns ganz im Banne dieser Untersuchungsmethode befinden: von hier ab wird nämlich die ganze Erörterung über das höchste Gut unter den Voraussetzungen der Untersuchungsmethode des kritischen Idealismus geführt. Während bis jetzt diese Untersuchungsmethode nur zum Nachweis diente, wie für mich als Vernunftwesen in Ansehung jeder meiner Handlungen, intelligible Freiheit und naturnotwendige Bedingtheit als vereinbar zu denken sind, durch die Thatsache des absoluten Gebots des Sittengesetzes, wird von jetzt an die Vollziehung der Einheit zwischen Sittengesetz und Welt überhaupt unter derselben speziellen Betrachtungsweise durchgeführt, und erhält damit der allgemeine Begriff des höchsten Gutes eine Beziehung auf die einzelne Persönlichkeit, was in der ursprünglichen Natur dieses Begriffes gar nicht gegeben ist. Darauf beruhen in letzter Linie alle Inkonsequenzen, Fehler und Ungenauigkeiten, die man der kantischen Religionsphilosophie gerade an dieser Stelle vorwirft; es bleibt dabei nur merkwürdig, dass alle diese vermeintlichen Fehler in Ansehung des kritischen Idealismus gar keine sind, da sie nur auf den streng festgehaltenen Voraussetzungen der Untersuchungsmethode desselben beruhen! Was man auf den ersten Blick als eine unbegreifliche Wendung im Gedankengange auffassen möchte, stellt sich demnach als unabweisbar hin! Die Einheit von Sittengesetz und Welt in dem höchsten Gut, die, allgemein gefasst, auf die Forderung einer Welt führen würde, in der alle Veränderung nach der Kausalität des Sittengesetzes erfolgen würde, wird notwendig in ihrer Beziehung auf das einzelne vernünftige Wesen als Einheit von Tugend und Glückseligkeit gedacht. Dass diese Wendung ganz auf der Isolierung des Subjekts und der Identität der handelnden und der beurteilenden Person beruht und aus ihr sich notwendig ergiebt,

leuchtet aus der ganzen Darstellung S. 133 ein. Klassisch formuliert findet sich die Voraussetzung dieser Betrachtungsweise in folgendem Satze (S. 133): „Der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen."

„Tugend und Glückseligkeit machen zusammen den Besitz des höchsten Guts in einer Person aus": auf dieser Basis wird nun der ganze weitere Aufbau vollzogen. Die Verbindung dieser beiden Begriffe ist notwendig synthetisch. Die Art dieser Verbindung lässt sich in dem Satz ausdrücken: „es ist a priori (moralisch) notwendig, das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen!" „Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muss auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und, auf leere eingebildete Zwecke gestellt, weithin an sich falsch sein!" [1] Man findet gewöhnlich in diesem Satze Kant's eine überspannte und in ihrer Art inkonsequente Behauptung; angebrachter ist es, die Inkonsequenz in dem Urteile derjenigen zu suchen, welche, bis hierher mit den Voraussetzungen der angewandten Untersuchungsmethode voll einverstanden, es tadelnswert finden, wenn Kant daraus die richtigen Konsequenzen zieht! Aufnahme der Glückseligkeit in den Begriff des höchsten Guts und Stellung dieser Alternative sind die natürlichen Folgen der Voraussetzungen der angewandten Untersuchungsmethode. Dennoch fühlt jedermann, dass im Laufe der Untersuchung zwischen der unzweifelhaften Konstatierung der Thatsache des Sittengesetzes und der Fassung der Antinomie S. 137, welche in die anstössige Behauptung ausläuft, wodurch die eingestandene Thatsache wankend wird, ein logischer Fehler untergelaufen sein muss, welcher die ganze Fassung der Antinomie verschuldet.

Zur Entdeckung der Unregelmässigkeit prüfen wir die ganze Untersuchung nach rückwärts. Die Stellung der Antinomie beruht auf der Fassung des Begriffs vom höchsten Gut als synthetischer Einheit von Tugend und Glückseligkeit; diese Fassung des Begriffs vom höch-

[1] Dieser Satz, so sehr er auch an gleichlautende Aeusserungen in der religionsphilosophischen Skizze anklingt, ist von denselben doch ganz verschieden. Dort beruhte er auf dem Gedanken, dass das höchste Gut im Jenseits einmal die Belohnung des sittlichen Wandels sein müsse, hier, in der Kritik der praktischen Vernunft, ist das höchste Gut Gegenstand der Bethätigung der sittlichen Arbeit. Es wurde schon früher darauf hingewiesen, dass gerade in dieser Bestimmung der Fortschritt in der Auffassung der Sittlichkeit in der Kritik der praktischen Vernunft verglichen mit der religionsphilosophischen Skizze sich kenntlich macht.

sten Gut beruht auf der zu Grunde liegenden Anwendung der speziellen Untersuchungsmethode des kritischen Idealismus; diese Anwendung ihrerseits beruht darauf, dass die Untersuchung von dem Resultat ausgegangen ist, dass das Freiheitsproblem überhaupt durch den kritischen Idealismus und seine Methode, insofern letztere auch der Problemstellung zu Grunde liegt, lösbar ist. Damit sind wir nun, durch einen einfachen Regressus an der Hand der Aeusserlichkeiten der Darstellung, zu dem Punkte gekommen, von welchem vorausblickend wir vorhin sagten, dass durch die Illusion, als ob das Freiheitsproblem in jeder Formulierung durch den kritischen Idealismus lösbar sei, alles, was sich auf diesem Grunde aufbaut, notwendig nicht genau zutreffend ist. Dieser ganze Abschnitt gründet sich auf der Voraussetzung, dass mit dem Freiheitsproblem in der Vorfragestellung (Gegensatz von Naturmechanismus und Freiheit), welches durch die Untersuchungsmethode des kritischen Idealismus als lösbar bezeichnet ist, auch das Freiheitsproblem in der Hauptfragestellung, wie es dem ersten Abschnitt der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft zu Grunde liegt, gestellt und gelöst sei; dies ist nicht der Fall, sondern es liegt seiner Stellung und Lösung nach ausserhalb des Untersuchungsgebiets des kritischen Idealismus. Dennoch operiert die ganze weitere Untersuchung mit einem „mit Freiheit begabten Vernunftwesen“, welches nach der kantischen Definition des Gegensatzes von Gut und Böse und nach den Grundsätzen des kritischen Idealismus überhaupt nicht existieren kann! Besteht nämlich das Böse in der Naturbeschaffenheit des Gemüts des Vernunftwesens darin, dass das moralische Gesetz nicht die alleinige Triebfeder der Maximen ist, und stellt sich jeder Uebergang zum Guten als eine stetige Entwicklung dar, während sie nach der scharfen Entgegensetzung von Gut und Böse vielmehr ein einmaliger zeitloser intelligibler Akt ist, bestehend in der Umkehrung der Triebfedern der Maximen, als welcher er aber nur für eine göttliche Vernunft, in der die Entwicklung in ihrem unendlichen Fortschritt sich als Einheit darstellt, erfassbar ist, was für den Verstand der Vernunftwesen nicht vollziehbar ist, so ist in Ansehung der Fassungskraft eines Vernunftwesens die Umkehr zum Guten unmöglich, folglich keine Freiheit möglich, da alle Thaten notwendig böse sind, weil sie aus einer unwandelbar bösen Gemütsverfassung entspringen! Eine Lösung dieses Widerspruchs ist durch die Mittel des kritischen Idealismus nicht möglich, da es sich gar nicht um den Gegensatz von Naturmechanismus und Freiheit handelt; zu einer Lösung desselben müsste die kantische Begriffsfassung von Gut und Böse aufgegeben werden; dieser Preis aber ist zu hoch.

Ist Freiheit nicht möglich, so fällt damit auch die Möglichkeit, die Tugend und Glückseligkeit in die Begriffsbestimmung des höchsten Gutes aufzunehmen, überhaupt die Möglichkeit in Hinsicht des empirisch gegebenen Vernunftwesens eine Dialektik der praktischen Vernunft anzustellen, bei der die Freiheit desselben vorausgesetzt ist. Will man letzteres thun, und in der Meinung, die Freiheitsfrage durch den kritischen Idealismus voll gelöst zu haben, mit einem fiktiven Vernunftwesen operieren, das insofern frei sein soll, als jede seiner Handlungen, als auf neutraler Willkür, bestimmt oder unbestimmt durch das Sittengesetz, zurückgeführt, vorstellbar ist, so muss man auch konsequent diejenige Untersuchungsmethode und diejenigen Voraussetzungen beibehalten, unter denen diese Fiktion des voll gelösten Freiheitsproblems allein erreichbar ist. Dies ist die Untersuchungsmethode des kritischen Idealismus, bestehend in der Voraussetzung der Isolierung des Subjekts und der durchgängigen Identität des handelnden und des beurteilenden Subjekts in Ansehung der einzelnen Handlungen. Dabei wird dann die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, das höchste Gut, konsequent nur als synthetische Verbindung von Tugend und Glückseligkeit gedacht werden können, wobei die Antinomie, wie sie S. 137 formuliert ist, unabweisbar ist. Subjekt der jetzigen Ausführung ist also nicht mehr das empirisch gegebene Vernunftwesen, da von diesem die hier vorausgesetzte Freiheit, gegründet auf die Lösungsmethode des kritischen Idealismus, welche darin besteht, dass alle Gegensätze in der Einheit des Vernunftwesens als intelligiblem Ich und Erscheinungswesen ihre Auflösung finden, nicht ausgesagt werden kann; denn unser Verstand kann die Einheit zwischen intelligibler und Erscheinungswelt nur in Hinsicht auf die einzelne Handlung, oder die Gesamtheit derselben vollziehen, nicht aber sofern der Naturzusammenhang derselben auf einen sittlichen Gemütszustand hinweist, dessen intelligible Entwicklung sich nur im Verstande des absoluten höchsten Wesens als denkbar darstellt!

Die Fassung der Antinomie S. 137 statuiert also ein Vernunftwesen als Subjekt derselben, welches gar nicht empirisch gegeben ist; ferner nimmt sie damit die Möglichkeit der Vollziehung einer Einheit zwischen intelligibler Entwicklung und intelligiblem Akt für die Fassungskraft des Vernunftwesens in Anspruch, welche nach Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 50 nur der Intelligenz Gottes zukommt. Nun ist von vornherein anzunehmen, dass diese beiden falschen Voraussetzungen — in der Lösung der Antinomie zum Vorschein kommen werden.

So gehen wir zur Betrachtung der Lösung der Antinomie über. Gleich die Einleitung derselben ist bezeichnend, sofern die Aufhebung der vorliegenden Antinomie in Parallele gesetzt wird mit der Auflösung der Antinomie der reinen spekulativen Vernunft in Bezug des Widerstreites zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit, in der Kausalität der Begebenheiten in der Welt. S. 138. Hier haben wir also den Beweis, dass wir ganz unter den Voraussetzungen der Methode des kritischen Idealismus operieren; wie zum Ueberfluss erfolgt noch eine Darlegung derselben, die in ihrer Klarheit einzigartig ist; wir geben den betreffenden Abschnitt (S. 138) wieder: „Obige Antinomie der reinen spekulativen Vernunft wurde dadurch gehoben, dass bewiesen wurde, es sei kein wahrer Widerstreit, wenn man die Begebenheiten und selbst die Welt, darin sie sich ereignen, nur als Erscheinungen betrachtet, da ein und dasselbe handelnde Wesen, als Erscheinung (selbst vor seinem inneren Sinne) eine Kausalität in der Sinnenwelt hat, die jederzeit dem Naturmechanismus gemäss ist, in Ansehung derselben Begebenheit aber, sofern sich die handelnde Person zugleich als Nooumenon betrachtet (als reine Intelligenz in seinem nicht der Zeit nach bestimmbaren Dasein), einen Bestimmungsgrund jener Kausalität nach Naturgesetzen, der selbst von allem Naturgesetze frei ist, enthalten könne! Mit der vorliegenden Antinomie der reinen praktischen Vernunft ist es nun eben so bewandt!“ Durch Anwendung desselben Verfahrens gelangt KANT zu der Lösung der vorliegenden Antinomie. „Da ich nicht allein befugt bin, mein Dasein auch als Nooumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesetze einen rein intellektuellen Bestimmungsgrund meiner Kausalität (in der Sinnenwelt habe), so ist es nicht unmöglich, dass die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelst eines intelligiblen Urhebers der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang, als Ursache, mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die bloss Objekt der Sinne ist, niemals anders als zufällig stattfinden, und zum höchsten Gute nicht zulangen kann!“

Vergleichen wir diese Lösung mit der Auflösung der Antinomie der spekulativen Vernunft, mit der sie KANT in Parallele setzt: gleich sind eigentlich nur die Voraussetzungen der Behandlungsweise; ungleich sind die Lösungen. Während diejenige der Antinomie der spekulativen Vernunft klar und einleuchtend ist, haben wir hier ein merkwürdiges Schwanken: man braucht nur sich vorzuhalten, dass die ganze Lösung auf die Möglichkeit der Statuierung „eines wo nicht unmittelbaren, so doch mittelbaren und zwar notwendigen Zusammen-

hangs von Tugend und Glückseligkeit" hinausläuft, während doch die Formulierung der Antinomie einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit fordert. Ferner wird für die Möglichkeit der Vorstellbarmachung der Lösung auf den höchsten intelligiblen Urheber der Natur zurückgegriffen, welches Wesen bis jetzt erst als mögliche Hypothese nachgewiesen ist (vgl. die Kritik der reinen Vernunft), also gar nicht in die Lösung einer Antinomie hereingezogen werden darf; ferner, wenn die hier als möglich dargethane Verbindung in der Erscheinungswelt niemals anders als zufällig ist, so ist die Lösung für das empirische Vernunftwesen, für welches sich die Antinomie erhebt, überhaupt nicht vollzogen; ist nämlich die geforderte Proportionalität von Tugend und Glückseligkeit „in diesem Leben" nicht erreicht, so gilt die Lösung der Antinomie nur für ein intelligibles Ich, welches sich seiner nicht zugleich auch als Erscheinungswesen bewusst ist, während die Antinomie sich dem „Ich" stellt, sofern es sich seiner zugleich als intelligiblen Wesens und als Sinnenwesens bewusst ist und in seinem empirischen Gegebensein sich als Vernunftwesen darstellt. Somit findet zwischen der Stellung und Lösung der Antinomie ein Subjektswechsel statt, das „Ich" der Lösung ist nicht mehr das empirisch gegebene Vernunftwesen.

So treten die beiden falschen Voraussetzungen, die der Stellung der Antinomie versteckt zu Grunde liegen, in der Lösung der Antinomie zu Tage, indem sie sich als unerlaubte Hülfsmittel dieser Lösung geltend machen! Nun ist es aber vollends erstaunlich, dass diese beiden unerlaubten, und doch notwendig eintretenden Hülfsmittel nichts anderes sind als die Postulate, die sich auf der Auflösung dieser Antinomie erst aufbauen sollen!

Verfolgen wir zunächst den Gang der neuen Subjektsunterschiebung, die den Inhalt der Aufstellung des ersten Postulats ausmacht! Wir haben gesehen, dass seit den Konklusionen, die sich an die vermeintliche Lösung des vollen Freiheitsproblems anschlossen, die weitere Erörterung nur scheinbar mit dem empirisch gegebenen Vernunftwesen als Subjekt operiert; in Wirklichkeit liegt ihr ein fiktives Vernunftwesen zu Grunde, welches empirisch nicht existiert, da die volle Freiheit für dasselbe als durch die Lösung des kritischen Idealismus gegeben vorausgesetzt ist. In der Lösung der Antinomie kündigt sich der Fehler und die einzige Art der Korrektur desselben schon an, da nämlich die Lösung derselben nicht mehr als für das empirische Vernunftwesen geltend dargelegt wird, sofern sich dasselbe als das Gegebensein eines „intelligiblen Ich" in der Erscheinungswelt darstellt. In der Postulatsaufstellung wird der Subjektswechsel ganz ruhig vollzogen, —

indem das bis jetzt sich nur verdeckt geltend machende höhere Freiheitsproblem nun offen hervorbricht und zu dem obigen Schritte nötigt. Dieses Auftauchen des höheren Freiheitsproblems erfolgt S. 147 in folgendem Satze: „Die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkt seines Daseins fähig ist.“ Bleiben wir uns bewusst, dass wir es mit einem Vernunftwesen zu thun haben, dessen Freiheit nachgewiesen ist, dass ferner nach KANT's Definition das Böse nicht notwendig mit der Sinnlichkeit gegeben ist, sondern darin besteht, dass das Sittengesetz nicht alleinige Triebfeder der Maximen des Handelns ist, so ist absolut nicht einzusehen, warum nicht die Möglichkeit eintreten könnte, dass ein Vernunftwesen der Sinnenwelt, als obersten Beweggrund der Maxime aller seiner Handlungen, das Sittengesetz aufnehmen könnte, welche vollständige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz als Heiligkeit zu bezeichnen wäre! Wird überhaupt Freiheit in Ansehung des Vernunftwesens angenommen, so wird zugleich die Heiligkeit als möglich gesetzt. Dies war bei dem Subjekt, auf welches bis jetzt die Untersuchung bezogen wurde, der Fall. Nun wird plötzlich in die vorliegende, auf diesen besonderen Voraussetzungen in letzter Linie beruhende Darstellung die empirische Thatsache der Unmöglichkeit der Heiligkeit der Vernunftwesen der Sinnenwelt eingeführt.

Damit wird das fiktive Subjekt, das nur dem ungenügend gelösten Freiheitsproblem sein Dasein verdankt, fallen gelassen und zwar unter dem Drucke des Freiheitsproblems in seiner höheren Fassung: ist die Möglichkeit der Heiligkeit der empirischen Vernunftwesen nicht haltbar, so ist damit auch die Möglichkeit der Freiheit aufgegeben; besteht das Böse nicht in der Thatsache der Sinnlichkeit selbst, sondern in der Thatsache, dass das Sittengesetz nicht den obersten Beweggrund der Maximen bildet, so kommt dieser von Satz S. 147 dem Eingeständnis der empirisch gegebenen, aber unerklärlichen Thatsache des „Radikal-Bösen“ in der menschlichen Natur gleich, welches Eingeständnis mit der Negation der Freiheit gleichbedeutend ist. Jetzt ist also das empirische Vernunftwesen Subjekt der Darstellung; die Voraussetzungen, die aus diesem empirischen, unfreien, radikal bösen Vernunftwesen das bis jetzt behandelte fiktive, freie Vernunftwesen machten, sind fallen gelassen; da aber der ganze Aufbau auf den Voraussetzungen dieser Fiktion beruht, so kommen sie, trotz des notwendigen Zurückgehens auf das empirische Vernunftwesen, wieder zur Geltung — als Postulat der Unsterblichkeit der Seele als möglich gedachten Ueber-

gang von dem empirischen Vernunftwesen zur Setzung jener Fiktion eines freien Vernunftwesens. Es ist ein Subjektswechsel vorgestellt als eine unendlich lange Verwandlung! Dies liegt in der Annahme eines ins Unendliche gehenden Progressus „unter der Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens, welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt". Hier sind es wieder die sich in ungereimter Weise häufenden Ausdrücke, welche auf Schwierigkeiten in dem zu Grunde liegenden Gedanken aufmerksam machen. Die hier angenommene unendlich dauernde Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens soll einen ins Unendliche gehenden Fortschritt zur völligen Angemessenheit mit dem Sittengesetze ermöglichen. Damit ist eine Entwicklung auf intelligiblem Gebiet statuiert, die in Kontinuität, nicht in Parallelismus, mit der in einem der Welt der Erscheinungen angehörigen Vernunftwesen sich vollziehenden Entwicklung steht. Mit der Annahme eines ins Unendliche gehenden Fortschrittes sind wir jenseits der Grenzen des kritischen Idealismus angelangt; es wird eine intelligible Entwicklung statuiert, welche für die Intelligenz eines Vernunftwesens nicht nur unerweislich, sondern auch unbegreiflich ist, weil, da das Wesen des Intelligiblen die Zeitanschauung, die notwendig bei der Annahme einer Entwicklung mit einbegriffen ist, nicht erträgt, diese Entwicklung in einem Akt angeschaut werden muss, was nun wieder nur der unendlichen Intelligenz möglich ist (S. 148).

Für unsere Intelligenz ist die Vorstellung dieser unendlichen Entwicklung nicht anders vollziehbar, als durch unerlaubte Anwendung der Zeitanschauung auf das Intelligible, sofern ihre Kontinuität mit einer schon in der Erscheinungswelt anhebenden Entwicklung gewahrt werden soll; dies zeigt Kant selbst, indem er S. 149 „von irgend einem absehlichen künftigen Zeitpunkt seines Daseins" spricht. Wir sind derselben Schwierigkeit und derselben Hilfsannahme der Intelligenz Gottes zur Einheitsauffassung einer moralischen Entwicklung schon einmal begegnet, in dem ersten Abschnitt über das Radikal-Böse, um die Möglichkeit des Wiederaufstehens vom Bösen zum Guten zu retten; wenn man Kritik der praktischen Vernunft S. 148 und Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 50 nebeneinander hält, wird man von der Verwandtschaft der beiderseitigen Aussagen und Annahmen merkwürdig berührt! Noch auffälliger wird die Berührung dadurch, dass in der Kritik der praktischen Vernunft S. 147 der Ausdruck „Natur" in der erst Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft S. 19 festgelegten Bedeutung gebraucht wird: „Der Satz, von

der moralischen Bestimmung[1] unserer Natur nur allein in einem ins Unendliche gehenden Fortschritt zur völligen Angemessenheit mit dem Sittengesetz gelangen zu können, ist von grossem Nutzen, nicht bloss in Rücksicht auf die gegenwärtige Ergänzung des Unvermögens der spekulativen Vernunft, sondern auch in Ansehung der Religion" (S. 147). So liegt diesen beiden Abschnitten auch dieselbe Frage zu Grunde: wie ist das vollständige Angemessensein mit dem Sittengesetz als möglich denkbar? Dieser Frage wiederum liegt das Freiheitsproblem in seiner höheren Form zu Grunde: wie ist die einzelne That als frei denkbar, wenn sie als Erscheinungsform der Entwicklung einer sittlichen Gesinnung mit den vorhergehenden und nachfolgenden in einem inneren Naturzusammenhang steht, der, obwohl er nichts mit der Kausalität des Naturmechanismus zu thun hat, doch nach Analogie dieser gesetzmässigen Reihe zu denken ist, da wir auch in der Zurückverfolgung dieses Naturzusammenhangs der Thaten, welcher auf eine Naturbeschaffenheit unseres Gemüts hinweist, niemals von dem gegebenen Bedingten zu dem gesuchten Unbedingten gelangen können.

Dieses Freiheitsproblem ist nach der bisherigen Untersuchung seinem Wesen nach auf dem Untersuchungsgebiet des kritischen Idealismus, dessen Lösung darin besteht, dass in der Intelligenz eines empirischen Vernunftwesens die Einheit von Erscheinungswelt und intelligibler Welt in Bezug auf das Geschehen sich darstellt, nicht möglich, sofern die nötige Einheitsvollziehung zwischen einer intelligiblen Entwicklung und einem intelligiblen Akt die Zuhilfenahme einer zu diesem Zwecke gedachten unendlichen Intelligenz notwendig macht. Nun haben wir gezeigt, wie in Bezug auf Spracheigentümlichkeiten und in Hinsicht auf die Vorstelligmachung der Lösung die Behandlung des Unsterblichkeitspostulats sich mit der Behandlung der Frage nach der Möglichkeit der Umkehr aus dem Radikal-Bösen auffällig berührt. Ebenso haben wir für jeden einzelnen dieser beiden Abschnitte gezeigt, wie ihnen ursprünglich die Schwierigkeit der auf dem Untersuchungsgebiet des kritischen Idealismus unlösbaren Freiheitsfrage in der höheren Problemstellung zu Grunde liegt. So stimmen diese beiden auf ganz verschiedenen Gebieten gemachten Beobachtungen merkwürdig zusammen. Steht aber die Lösung des eigentlich zu Grunde liegenden Problems nicht mehr im Bereich des kritischen Idealismus, so ist eine notwendige Folge, dass auch die angewandten Begriffe nicht mehr dieselbe Prägung zeigen, wie auf obigem Untersuchungsgebiet.

[1] Dieser Satz gewinnt nur dann einen Sinn, wenn man sich klar ist, dass KANT mit dem Ausdruck „moralische Bestimmung der Natur" dasjenige meint, was wir durch den Ausdruck „moralische Bestimmtheit der Natur" wiedergeben würden.

Dies lässt sich z. B. für den Unsterblichkeitsbegriff sehr klar durchführen: Es liegt im Wesen des Unsterblichkeitsbegriffs des kritischen Idealismus, dass alle Aussagen, die sich auf die absolute intelligible Existenz des Subjekts beziehen, sich in gleicher Weise auf die Praeexistenz wie auf die Postexistenz beziehen müssen. Diese Forderung in Ansehung des Unsterblichkeitsbegriffes liegt in der Hypothese der reinen Vernunft (Kritik der reinen Vernunft S. 593) klar enthalten: „alles Leben ist eigentlich nur intelligibel, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen, und hat weder durch Geburt angefangen, noch durch den Tod geendigt. Dieses Leben ist nichts als eine blosse Erscheinung, d. h. eine sinnliche Vorstellung von dem reinen geistigen Leben.“ Hier aber, in dem Postulat der praktischen Vernunft, wird die Unsterblichkeit als Postexistenz, als Fortsetzung an eine in der Sinnenwelt anhebende moralische Entwicklung geknüpft. Macht man mit diesem Gedanken eines unendlichen moralischen Fortschritts, der sich von der empirisch in der Sinnenwelt gegebenen moralischen Unvollkommenheit zu einer postulierten postexistenten Vollkommenheit hinbewegt, Ernst, so muss, wenn wir diese Bewegungslinie auf das Gebiet der Praeexistenz zurückverlängern, in der Rückwärtsbewegung von unserer zeiträumlichen Existenz aus eine in steter moralischer Verschlechterung sich befindende Entwicklung angenommen werden, welche ihrerseits sich in der unendlichen Existenz auch als einheitlicher Akt darstellen müsste! Dieser unabweisbar notwendigen Annahme widerspricht die Thatsache des Sittengesetzes in uns, welches vielmehr „als Ausgangspunkt unseres Seins“ einen moralisch guten Gemütszustand annehmen muss, um die Möglichkeit der sittlichen Beurteilung unserer Handlungen aufrecht erhalten zu können. Aus diesen sich einstellenden Ungereimtheiten, wonach, durch die Thatsache des Sittengesetzes, in Bezug auf Praeexistenz und Postexistenz unseres „Ich“ mit gleichem Rechte sich diametral entgegenstehende Behauptungen ergeben, ganz abgesehen davon, dass in Bezug auf unser intelligibles Gesetztsein ein Vorher und ein Nachher statuiert wird, ergiebt sich, dass der Begriff der Unsterblichkeit, welcher sich als Postulat des Sittengesetzes in Ansehung der Bewirkung des höchsten Guts darstellt, mit demjenigen Unsterblichkeitsbegriff sich gar nicht deckt, welcher in der Kritik der reinen Vernunft durch den Nachweis der Idealität von Raum und Zeit als möglich hingestellt wurde! Während die Möglichkeit des letzteren gerade dadurch einleuchtete, dass er auch unserer Vernunftanlage als veränderungslose, zeitlose Einheit fassbar schien, stellt sich der Unsterblichkeitsbegriff der Kritik der praktischen Vernunft für unsere Fassungskraft als eine Entwicklung in sich begreifend dar,

deren Erfassen als einheitlicher, zeitloser Akt nur der absoluten Intelligenz Gottes möglich ist.

So entspricht der hier angewandte Unsterblichkeitsbegriff nicht der Bedeutung, die man ihm auf dem Untersuchungsgebiet des kritischen Idealismus beilegen müsste, und die schon öfters konstatierte Thatsache, dass, sobald das Freiheitsproblem in seiner höheren Fassung in eine Untersuchung offen oder verdeckt mit hereinspielt, die scharfe Prägung, die der kritische Idealismus den Begriffen gab, notwendig sich verwischt, ist auch hier eingetroffen. Entfernt man aber die Vorstellung der Entwicklung aus dem Unsterblichkeitsbegriff, wie er sich als Postulat ergiebt, so steht er wieder auf dem gesicherten Boden des kritischen Idealismus und wird durch denselben garantiert, leistet aber nicht mehr, was er soll, nämlich als unendlich gedachte Entwicklung die Identität zweier nicht identischen moralischen Subjekte begreiflich zu machen! Hier sind wir nun wieder zum Anfangspunkt dieses letzten Untersuchungsabschnitts zurückgekehrt. Wir stellten fest, dass auf S. 147 der Kritik der reinen Vernunft Kant, durch die Konstatierung der Unmöglichkeit der Heiligkeit vernünftiger Wesen der Sinnenwelt, sofern diese Konstatierung, unter Festhaltung der kantischen Begriffsbestimmung des Gegensatzes von „Gut und Böse“, einer Verneinung der Freiheit in der höheren Problemstellung gleichkommt, von dem fiktiven freien Vernunftwesen, mit dem er bisher operiert hat, zum empirisch gegebenen Vernunftwesen zurückkehrt, und nun letzteres unvermerkt zum Subjekt von Behauptungen macht, welche in Hinsicht auf das fiktive freie Vernunftwesen aufgestellt worden sind! Nur für dieses fiktive, durch die unvollkommene Auflösung der Freiheitsfrage als mit dem empirischen Vernunftwesen für identisch gehaltene, freie vernünftige Wesen der Sinnenwelt war es möglich, das höchste Gut als synthetische Einheit von Tugend und Glückseligkeit zu fassen; diese Verwechslung war gegeben dadurch, dass die Freiheitsfrage in ihrer höheren Fassung auf dem Boden des Untersuchungsgebiets des kritischen Idealismus unlösbar ist, und doch scheinbar mit der Vorfrage zugleich gelöst scheint. Tritt nun das empirische Vernunftwesen wieder unvermerkt in die Untersuchung als Subjekt ein, so müssen mit Notwendigkeit alle Schwierigkeiten der höheren Stellung des Freiheitsproblems, die in Ansehung des Sprachgebrauchs des kritischen Idealismus matte Prägung der Ausdrücke und die Widersprüche in sonst vollziehbaren Vorstellungen, sich bemerkbar machen, weil ja das unlösbare — sofern es sich um das Untersuchungsgebiet des kritischen Idealismus handelt — Freiheitsproblem sich wieder geltend macht. Das fiktive, mit Freiheit begabte Subjekt, kehrt als Postulat „der Unsterb-

lichkeit der Seele" wieder zurück und wird durch die Vorstellung einer unendlichen Entwicklung mit dem empirischen Vernunftwesen verknüpft, — als ob es die ausserzeitliche identische Fortsetzung desselben wäre. Durch diese, wenn man die Fassung des Unsterblichkeitsbegriffes nach den Forderungen des kritischen Idealismus ausser Acht lässt, scheinbar mögliche Einheitsverbindung zwischen „unsterblicher Seele" und „Vernunftwesen der Sinnlichkeit" bekommt letzteres von dem ersteren etwas mitgeteilt, was es empirisch nicht besitzt: die Möglichkeit der Freiheit, die in der Kontinuität der angenommenen moralischen Entwicklung mit einbegriffen ist; so erklärt es sich, dass es in Bezug auf die bisherigen Aussagen unvermerkt an die Stelle des fiktiven Vernunftwesens treten kann, und dennoch, weil es empirisch die Möglichkeit der Heiligkeit nicht enthält, zu der Aufstellung der Forderung der Projektion seines fiktiven Ich in die Zukunft führen muss! Stellt man sich auf den Boden des auf dem Untersuchungsgebiet des kritischen Idealismus gewonnenen Unsterblichkeitsbegriffes, so fällt notwendig der Gedanke der unendlichen Entwicklung ausserhalb dieses Begriffes; nun beruht aber das ganze Unsterblichkeitspostulat auf der notwendigen Annahme dieses Progressus in infinitum; also fällt damit auch das Unsterblichkeitspostulat selbst, weil es das nicht mehr leisten kann, was es leisten muss: das empirische Vernunftwesen in Ansehung der moralischen Entwicklung mit der unsterblichen Seele zu verknüpfen.

Auch darüber kann man sich leicht täuschen, wenn man nicht darauf Acht hat, dass die Begriffe hier auf S. 147 nicht mehr die Prägung, die ihnen die Untersuchungen im Gebiet des kritischen Idealismus aufgedrückt, in voller Schärfe ausweisen. Der Hauptsatz S. 147 lautet also: „Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens, welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt, möglich." Die Schwierigkeit liegt in dem hier scheinbar überflüssig, sicherlich nicht zum Vorteil des klaren Satzbaus, eingeschobenen Ausdruck „Persönlichkeit". Auf dem Untersuchungsgebiet des kritischen Idealismus ist er in der Einheit des Ichs, welches die Welt in den Anschauungsformen von Raum und Zeit anschaut, schon mitgesetzt, und so durch die Annahme des kritischen Idealismus, die Behauptung der Fortdauer des Ichs, der Persönlichkeit, ebenso unmöglich zu behaupten als zu verneinen, als die Annahme seiner Präexistenz — sofern beide zusammenfallen[1]. Insofern wäre die Aus-

[1] Schon in dem ersten Teil der vorliegenden Untersuchung wurde darauf hingewiesen, dass KANT die Idee der Unsterblichkeit nicht mit seinen Ausführungen über die Seele als Persönlichkeit in Verbindung setzt; man würde erwarten, dass

sage des oben citierten Satzes ganz berechtigt — wenn nicht gerade durch die Annahme des moralischen progressus in infinitum der Ausdruck „Persönlichkeit" einen ganz anderen Inhalt bekäme, und sich so die scheinbar überflüssige Einschiebung desselben erklärte; in dem obigen Zusammenhang handelt es sich nämlich gar nicht um die Persönlichkeit schlechthin, sondern um die „moralische Persönlichkeit". Hat es die Persönlichkeit, als logische Abstraktion, mit dem Gegensatz des unveränderlich zeitlos Beharrlichen und des ihm in Raum und Zeit als veränderlich Erscheinenden zu thun, so liegt im Begriffe der „moralischen Persönlichkeit", sofern sie die moralische Naturbeschaffenheit unseres Gemüts in sich begreift, der Gedanke der stetigen Entwicklung schon eingeschlossen; dieser Begriff hat es so wenig mit dem Gegensatz von Beharrlichem und Veränderlichem zu thun, dass vielmehr seine progressive Entwicklung sich in dem Naturzusammenhang der von ihm kausierten Handlungen kundgiebt! Die moralische Persönlichkeit ist das erfahrungsmässige Resultat der Angemessenheit unseres sinnlichen, empirischen Willens zum moralischen Gesetz. Mit der Fortdauer unseres intelligiblen Ich, als Unsterblichkeit der Seele, in der Auffassung des kritischen Idealismus, ist die Fortsetzung der

---

gerade aus der Erörterung über den dritten Paralogismus die Idee der Unsterblichkeit hervorwachsen würde. Unter Persönlichkeit versteht er in dem dritten Paralogismus nur die Einheit des Subjekts hinsichtlich der Apperception. Der Unterschied zwischen diesem Persönlichkeitsbegriff und demjenigen, welchem wir hier auf S. 147 der Kritik der praktischen Vernunft begegnen, spricht sich schon in den Ausdrücken aus. Bei dem dritten Paralogismus handelt es sich um die „Personalität der Seele", bei der Idee der Unsterblichkeit um die Fortdauer „der Persönlichkeit des vernünftigen Wesens" (Kritik der praktischen Vernunft S. 147). Die erstere bezieht sich nur auf das erkennende Subjekt, die letztere auf das Vernunftwesen in seiner Einheit als erkennendes und handelndes Subjekt. Die grosse Schwierigkeit bestände gerade darin, die Verbindung zwischen beiden herzustellen, wobei der Begriff „der Persönlichkeit des vernünftigen Wesens" von dem rein erkenntnistheoretischen Gebiet auf das Feld „des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft" hinwiese. In der vorliegenden Stelle haben wir es aber mit der „reinen praktischen Vernunft" zu thun, welche es versäumt, in Hinsicht des Begriffes „Persönlichkeit" den Anschluss an die „reine theoretische Vernunft" zu suchen, wie die letztere es unterlassen hat, diesen Begriff auf seine Verwendbarkeit auf dem Gebiet des praktischen Vernunftgebrauches vorzubereiten. So zeigt sich bei der Untersuchung eines einzelnen Ausdrucks der Riss, welcher sich mit dem Eintreten der „praktischen Vernunft" in der kantischen Religionsphilosophie vollzieht. Sie ist angelegt auf die Einheit der reinen Vernunft „in theoretischem und in praktischem Gebrauch"; mit dem Aufgeben dieser Einheit wird zugleich der religionsphilosophische Plan der Dialektik wertlos gemacht. Dies kann man auch so ausdrücken: die „Postulate" decken sich nicht mit den „Ideen", ebenso wenig wie sich die „praktische Vernunft" mit der „reinen Vernunft in praktischem Gebrauch" deckt.

moralischen Persönlichkeit nicht nur nicht mitgesetzt, sondern, weil sie ein Produkt des Sittengesetzes und des sinnlichen Willens ist, widerspricht die Statuierung der Fortdauer derselben sogar den Annahmen des kritischen Idealismus.

Für die moralische Persönlichkeit, sofern ihre Beschaffenheit durch die Praeexistenz unseres Ich bedingt sein könnte, hat KANT in dem ersten Abschnitt der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ganz richtig statuiert, dass in den möglichen Aussagen über dieselbe nicht über das erscheinungsmässige Gegebensein derselben, über die Geburt, hinausgegangen werden kann, so unerklärlich dann auch die Thatsache des Falles in das „Radikal-Böse" und besonders des Bewusstseins der Verantwortung in Ansehung desselben bleibt. Ist nun in der Annahme der Fortdauer der Existenz die Fortdauer der moralischen Persönlichkeit überhaupt nicht eingeschlossen, so liegt der oben citierten kantischen Behauptung ein Subjektswechsel zu Grunde, der durch die Doppelbedeutung des Ausdrucks Persönlichkeit verdeckt wird. So sind wir auch für den Ausdruck Persönlichkeit gezwungen, eine dem Untersuchungsgebiet des kritischen Idealismus fremde Prägung zu konstatieren, wodurch zugleich gegeben ist, dass der Unterbau, den die Kritik der reinen Vernunft in Bezug auf die Statuierung der Fortdauer unseres Ich aufführt, den sich hier auftürmenden Bau gar nicht tragen kann.

Diese Schwierigkeiten, die durch das unbemerkte Hinüberbewegen auf ein dem Wesen des kritischen Idealismus fremdes Untersuchungsgebiet notwendig gegeben sind, beruhen darin, dass hier in dem Unsterblichkeitspostulat in der oben geschilderten Weise das höhere, nichtgelöste Freiheitsproblem die Gedankenentwicklung bestimmt. Nun frägt es sich, ob dieselben Schwierigkeiten auch das zweite Postulat beengen. Von vornherein scheint dies ganz natürlich, da sich auch dieses zweite Postulat auf der Fassung des Begriffs des höchsten Guts aufbaut, die nur durch die scheinbare Lösung des Freiheitsproblems überhaupt ermöglicht ist. Genau besehen ist dieses zweite Postulat des Daseins „Gottes" schon für die Annahme des ersten notwendig gewesen; besteht Heiligkeit in der vollständigen Angemessenheit der Gesinnung zum Sittengesetz, ist aber dieser Zustand für die Intelligenz der Sinnenwesen nur als unendliche Entwicklung denkbar, so giebt es Heiligkeit in Hinsicht der moralischen Gesinnung nur, wenn es eine Intelligenz giebt, in der wir diese Entwicklung als einheitlichen zeitlosen Akt erfasst voraussetzen dürfen. Die Notwendigkeit eines so formulierten Postulats, dessen Elemente sich sowohl in der Lösung der Antinomie als auch Kritik der praktischen Vernunft S. 148 u. 149

finden, ist unabweisbar, wenn man mit der kantischen Entgegensetzung von Gut und Böse, wodurch jeder Gemütszustand als auf einen intelligiblen Akt zurückgehend gedacht werden muss, Ernst macht.

Der kantische Gedankengang nimmt einen anderen Weg: es muss eine Garantie für die Proportionalität von Tugend und Glückseligkeit bestehen, da sonst die Forderung, dass wir das höchste Gut befördern sollen, ins Wanken kommt und damit auch das Sittengesetz illusorisch wird. Auf dieser Forderung baut sich das Postulat auf — und wieder müssen wir konstatieren, dass die Aufstellung des Postulats in dieser Form nur möglich ist, wenn man den Boden des Untersuchungsgebiets des kritischen Idealismus verlässt. Diese Verschiebung ist wieder durch das scheinbar gelöste Freiheitsproblem erst möglich geworden: nur so konnte ein freies Vernunftwesen mit dem empirischen Vernunftwesen gleichgesetzt und in Hinblick auf dasselbe, durch die Fassung des Begriffs des höchsten Guts, Proportionalität von Tugend und Glückseligkeit für diese empirische Welt gefordert werden; darauf gründet sich dann die Forderung „einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhangs, nämlich der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte“ (S. 150). Hier werden zwei verschiedene Naturkausalitäten mit objektiver Geltung angeführt, die in dieser Gegensätzlichkeit auf dem Boden des kritischen Idealismus gar nicht zu rechtfertigen sind; es ist bezeichnend, dass Kant S. 173 u. 174 sich gedrungen fühlt, dieses Verfahren zu entschuldigen, indem er das Unberechtigte desselben auf Grund der Resultate des kritischen Idealismus anerkennt: „Oben hatte ich gesagt, dass nach einem blossen Naturgange in der Welt die genau dem sittlichen Werte angemessene Glückseligkeit nicht zu erwarten und für unmöglich zu halten sei, und dass also die Möglichkeit des höchsten Guts, von dieser Seite, nur unter Voraussetzung eines moralischen Welturhebers könne eingeräumt werden. Ich hielt mit Vorbedacht mit der Einschränkung dieses Urteils auf die subjektiven Bedingungen unserer Vernunft zurück, um nur dann allererst, wenn die Art ihres Fürwahrhaltens näher bestimmt werden sollte, davon Gebrauch zu machen. In der That, die genannte Unmöglichkeit ist bloss subjektiv!“ Die Entschuldigung Kant's läuft im Grunde darauf hinaus, dass er aus dieser objektivierten, subjektiven Unmöglichkeit auf eine Forderung geschlossen habe, aus der nicht die objektiv spekulative Setzung eines Gottes, sondern nur die subjektiv praktische Annahme seiner Existenz resultiere. Diese Erklärung trifft aber den Kern des Verfahrens nicht, da die Frage sich gar nicht darum dreht, ob die Setzung des so postulierten Wesens

subjektiv oder objektiv ist, sondern es sich darum handelt, ob, wenn man sich vorhält, dass jene Entgegensetzung von zwei verschiedenen Kausalitäten nur in unserer subjektiven Anschauung gegründet ist, die Forderung der Proportionalität von Tugend und Glückseligkeit in der sinnlichen Welt, noch zum Postulat eines die beiden Kausalitäten in sich zur höheren Einheit begreifenden Wesens, als oberster Ursache der Welt, notwendig führen muss, wenn nicht die Thatsache des Sittengesetzes illusorisch werden soll. Darauf lässt sich, auf Grund des kritischen Idealismus, nur mit Nein antworten, da Naturmechanismus und intelligible Kausalität sich nur in unserer Vernunft verschieden darstellen, so dass der erstere die sinnliche Erscheinungsweise des letzteren ist; zum Vollzug dieser Einheit bedarf es für das Vernunftwesen aber nie und nimmer der Statuierung eines von der Naturursache verschiedenen unendlichen Wesens. Eine solche widerspricht geradezu dem kritischen Idealismus.

Für den Augenblick genügt es uns, in dieser interessanten Bemerkung S. 173 u. 174 folgendes zu statuieren: Kant giebt hier in einem Falle zu, dass der Unterbau der Aufstellung eines Postulats sich jenseits der Grenzpfähle des kritischen Idealismus erstrecke, eine Thatsache, auf die wir in Bezug auf das erste Postulat durch die konstatierte Umprägung der Ausdrücke aufmerksam gemacht worden waren. Ferner liegt der Aufstellung des zweiten Postulats das Gebot, das höchste Gut in dieser Welt zu befördern, zu Grunde. Die Gegensätze, um die es sich in Hinsicht der Möglichkeit des höchsten Guts handelt, beziehen sich auf die Entgegenstellung eines „Reiches der Natur“ und eines „Reiches der Sitten“ (S. 174). Die letztere Unterscheidung fällt nicht absolut mit der auf dem Boden des kritischen Idealismus geläufigen Gegenüberstellung von intelligibler und Erscheinungswelt zusammen. Die Vereinerleiung der beiden, die notwendig wird, sobald das Postulat der Existenz Gottes sich vorgeblich auf dem Boden des kritischen Idealismus erheben soll, ist in der Aufstellung des Postulats S. 149 u. 150 ff. vorausgesetzt und durchgeführt, und hatte die von Kant eingestandene, notwendige Folge, dass die auf dem Untersuchungsgebiet des kritischen Idealismus lediglich subjektiv berechtigte Annahme einer Entgegenstellung von Naturmechanismus und intelligibler Kausalität hier plötzlich als objektiv wirklich angesehen wurde. Diese Identifizierung des Reiches der Sitten mit der intelligiblen Welt an sich bedeutet in Bezug auf die Aufstellung des zweiten Postulats, was die Identifizierung von Persönlichkeit, als beharrlicher Einheit im Wechsel der Erscheinungen, mit der „moralischen Persönlichkeit“ in Bezug auf die Grundlage des zweiten Postulats zu besagen hatte!

So ist also für das Grundverfahren in Ansehung der Aufstellung des zweiten Postulats nachgewiesen, dass es dieselbe Operation zum Mittelpunkt hat, wie die Aufstellung des ersten Postulats: Identifizierung einer moralischen Grösse mit einer intelligiblen. Diese Identifizierung ist auf dem Boden des kritischen Idealismus, so natürlich sie für die alltägliche Ansicht ist, nicht vollziehbar. Für den Begriff der moralischen Persönlichkeit haben wir dies nachgewiesen dadurch, dass wir zeigten, wie diesem Begriff, vermöge seiner empirischen Bestimmtheit, die Bestimmung der gesetzmässig stetig fortschreitenden Entwicklung, d. h. Veränderung, anhaftet. Dasselbe trifft nun auch für die moralische Welt, das Reich der Sitten zu; es liegt schon in der Forderung eingeschlossen, dass, obwohl das Sittenreich erst in der Unendlichkeit realisiert werden kann, dennoch die empirischen Vernunftwesen schon an demselben arbeiten sollen. Das Reich der Sitten ist die Vergrösserung der moralischen Persönlichkeit; das oberste sittliche Vernunftwesen, Gott, ist die Vergrösserung der unsterblichen Seele, als vollendende Fortsetzung der moralischen Persönlichkeit; in der Aufstellung des zweiten Postulats spielt sich die im Grossen geschaute Wiederholung desjenigen ab, was wir in der Aufstellung des ersten Postulats schon erlebt haben! Wie im ersten Postulat das zweite schon enthalten war, so wird im zweiten das erste in einer anderen Form wieder mitgesetzt, als ob es noch gar keine Lösung gefunden hätte!

Es gilt nun, soll diese nach allem bisherigen nicht unverhofft kommende Behauptung zutreffen, nachzuweisen, dass die Aufstellung des zweiten Postulats sich nach denselben Gesichtspunkten kritisch untersuchen lässt, wie die des ersten. In erster Linie muss auffällig erscheinen, dass der Ausgangspunkt des zweiten Postulats, trotzdem die Aufstellung des ersten vorausgeht, derselbe ist, auf der Lösung des ersten gar nicht fusst, sondern im Gang der Untersuchung das erste wieder versteckt mit aufstellt und annimmt. Diese Thatsache tritt in manchen Darstellungen der kantischen Religionsphilosophie gar nicht zu Tage. Schuld daran trägt die Einleitung der Untersuchung des zweiten Postulats, in der wirklich auf die Lösung des ersten so Bezug genommen wird, als ob das zweite auf dieser Lösung sich erhöbe (S. 149 Abs. V). Bestände aber der Sache nach wirklich ein Zusammenhang zwischen beiden, so müsste diese Einleitung sich notwendig auf folgender Ueberlegung gründen: Das höchste Gut besteht in der Proportionalität von Tugend und Glückseligkeit; ist aber Glückseligkeit die denkbarste Steigerung von jedem möglichen Vollbefriedigtsein, so kann derselben auf dem Gebiete der Sittlichkeit auch nur

die höchste sittliche Vollkommenheit, d. h. die Heiligkeit entsprechen. Nun ist gezeigt worden, dass die Heiligkeit sich nur in der Unendlichkeit realisiert denken lässt, worauf die Forderung der Unsterblichkeit der Seele sich gründet. Also wird im folgenden die Forderung der Proportionalität von Glückseligkeit und Sittlichkeit nur noch in der Fassung berechtigt sein: Die Thatsache des Sittengesetzes in uns, welche im Begriff des höchsten Gutes eine synthetische Verbindung von Tugend und Glückseligkeit statuiert, fordert, dass der Heiligkeit der unsterblichen Seele, welche durch obiges Postulat als möglich (nicht notwendig!) hingestellt worden ist, notwendig Glückseligkeit derselben unsterblichen Seele entspreche! Gründet sich das zweite Postulat nicht durch eine solche Ueberlegung auf das erste, so gründet es sich überhaupt nicht darauf, setzt es auch in keinerlei Weise voraus, und kann, wenn in seinem Resultat das erste Postulat als vorausgesetzt angenommen wird, sich nur als eine Paralleldarstellung der Entwicklung des ersten Postulats erweisen. Ganz zutreffend ist diese Behauptung, wenn sich nachweisen lässt, dass, obige Ueberlegung vorausgesetzt, das zweite Postulat vollständig unmöglich ist. Auch dies trifft zu: Auf der Forderung, dass der Heiligkeit der Seele Glückseligkeit entsprechen müsse, lässt sich gar kein Postulat der Annahme eines Wesens, das zwei in dieser Behauptung berührte, sich entgegengesetzte Kausalitäten in sich einigte, gründen, da beide in der Forderung enthaltene Grössen in der intelligiblen Welt gesetzt sind! Ja, so wenig lässt sich auf dem Postulate der Unsterblichkeit ein zweites Postulat, die Existenz eines sittlichen höchsten Wesens bauen, als die Annahme des so beschaffenen Gottes die notwendige Annahme der Möglichkeit der Heiligkeit der unsterblichen Seele erst gewiss und wirklich macht; S. 148 zeigt, dass die Annahme dieses höchsten Wesens nötig ist, wenn überhaupt Heiligkeit von etwas prädiziert werden soll, da in seiner Intelligenz allein sich die unendliche moralische Entwicklung als Zustand, als Heiligkeit darstellt.

Diese Unmöglichkeit können wir bis auf ihre ersten Gründe zurückführen: Die Aufstellung des ersten Postulats ist dadurch notwendig geworden, dass durch die Konstatierung der Unmöglichkeit der Heiligkeit an Stelle des fiktiven freien Vernunftwesens, in Hinsicht auf welches, infolge des scheinbar gelösten Freiheitsproblems, die Begriffsbestimmung des höchsten Gutes vollzogen wurde, plötzlich das empirische, auf dem Boden des kritischen Idealismus nicht als frei zu erweisende Vernunftwesen tritt. Zur Aufrechterhaltung der in Hinsicht auf das fiktive freie Vernunftwesen aufgestellten Behauptungen wird dieses freie Vernunftwesen in die Unendlichkeit als unsterbliche Seele,

im Möglichkeitsbesitz der Heiligkeit vorprojiziert und mit dem empirischen moralischen Vernunftwesen durch Annahme einer unendlichen moralischen Entwicklung zur Einheit verbunden. Darin besteht die Bedeutung des vollzogenen Unsterblichkeitspostulats. Nun haben wir wieder das alte fiktive freie Vernunftwesen als Subjekt in alle Behauptungen thatsächlich aufgenommen, wodurch die Möglichkeit, oder besser, die Notwendigkeit der Aufstellung von Postulaten wegfällt und wir thatsächlich wieder auf die Stelle zurückgerückt sind, welche der Konstatierung der thatsächlichen Unmöglichkeit der Heiligkeit für Vernunftwesen der Sinnenwelt vorausging: der dort aufgedeckte Fehler ist wieder gut gemacht; was dem fiktiven Subject durch jene Konstatierung genommen ist, wodurch es zum empirischen Vernunftwesen wurde, ist ihm wieder auf anderem Wege durch die Annahme unendlicher Entwicklungsmöglichkeit in Hinbewegung auf die Heiligkeit zugesichert, und jetzt haben wir wieder das Subjekt, auf welches sich die Begriffsbestimmung des höchsten Guts bezieht: ein freies Vernunftwesen, sofern der jetzigen oder zukünftigen vollen Angemessenheit seines Willens zum moralischen Gesetz nichts im Wege steht, wobei die Identität dieses Vernunftwesens dadurch in beiden Fällen garantiert ist, dass die göttliche Vernunft die unendliche Entwicklung zur Heiligkeit als Heiligkeit, als zuständlichen Akt erfasst! Steht nun das Folgende mit der durch die Annahme des Postulats der Unsterblichkeit gebrachten Lösung nicht durch die oben formulierte Erwägung in Verbindung, so setzt es thatsächlich wieder das empirisch unfreie Vernunftwesen zum Subjekt von Behauptungen, die in Hinsicht des freien fiktiven Vernunftwesens aufgestellt worden sind; das Postulat, das sich auf diesem unverbergbaren Widerspruch aufbaut, ist nur die Wiederholung der schon erfolgten, aber ausser Acht gelassenen Lösung. So stehen wir S. 149 Abs. V auf demselben Fleck wie S. 146 Abs. IV; vorhin wurde das Exempel auf den Begriff der Tugend, als Angemessenheit der Gesinnung zum moralischen Gesetz, eingestellt, während jetzt das Exempel auf den Begriff der Glückseligkeit gestellt ist. Ebensogut hätte man mit letzterem Exempel anfangen können, womit man zugleich das erstere versteckt mitgelöst hätte: denn die beiden Begriffe Sittlichkeit und Glückseligkeit stehen ja in Proportionalitätsverhältnis zu einander, wobei die Grössenveränderungen sich entsprechen müssen. Das Exempel wird dadurch gestellt, dass das eine Mal ein endlicher Begriff oben einem unendlichen unten entspricht, das andere Mal die Proportion einfach umgekehrt ist. Die Lösung besteht darin, dass durch Verunendlichung der endlichen Seite, worin das Wesen des Postulats besteht, Gleichheit auf beiden Seiten bewirkt wird.

Wir beginnen mit der zweiten Exempelstellung (Postulat Gottes):

Ausgangsproportion:

$$\frac{\text{Vollständige Angemessenheit zum Sittengesetz}}{\text{Vollständige Glückseligkeit}} = \frac{\text{Unendlich}}{\text{Unendlich}}.$$

Voraussetzung:

Fiktive freie Vernunftwesen (Möglichkeit der Heiligkeit) = empirisches Vernunftwesen.

Behauptung:

Empirische Glückseligkeit ist nur unvollständig zu erreichen.

Die sich ergebende Exempelproportion:

$$\frac{\text{Möglichkeit vollständiger Angemessenheit zum Sittengesetz (Freiheit)}}{\text{Möglichkeit unvollständiger Glückseligkeit}} = \frac{\text{Unendlich}}{\text{Unendlich}}.$$

Lösung: Die empirische Welt, sofern sie die zeiträumliche Erscheinung einer intelligiblen moralischen Welt ist, enthält die Möglichkeit einer der vollkommenen Sittlichkeit entsprechenden Glückseligkeit, indem das in ihr befindliche Vernunftwesen beiden Welten angehört; zur Vollziehung der Einheit dieser beiden Welten wird das Dasein einer höchsten sittlichen Intelligenz und Vernunft postuliert, in welcher die beiden Kausalitäten der beiden Welten zur Einheit einer und derselben moralischen Kausalität sich ergeben; damit fallen diese beiden Welten für die Intelligenz dieses höchsten Wesens zusammen und ist für dieselbe Intelligenz die absolute Einheit derselben gegeben, sei es dass sie als die Endpunkte einer unendlichen successiven Entwicklung gedacht sind, welche von dieser unendlichen Intelligenz in Einheit geschaut sind, wobei die Annahme der unendlichen Dauer der Vernunftwesen, sofern sie Bestandteile dieser in unendlicher Entwicklung gedachten gegebenen empirischen Welt sind (verstecktes Postulat der Unsterblichkeit), mitgesetzt ist, sei es dass beide Welten in zeitlich identischem Parallelitätsverhältnis von dieser obersten Intelligenz zur Einheit geschaut werden; hierdurch wird die Möglichkeit der der sittlichen Vollkommenheit proportionierten Glückseligkeit auch hinsichtlich der Erscheinungswelt, sofern sie in Einheit mit der moralischen Welt geschaut wird, für die absolute Intelligenz als thatsächlich dargethan. — So ist das Endlichkeitsglied der Proportion auch auf das Unendlichkeitsniveau gerückt, und die Proportion, die auf das fiktive freie Vernunftwesen eingestellt ist, stimmt.

Die erste Exempelstellung (Postulat der Unsterblichkeit):

Ausgangsproportion:

$$\frac{\text{Vollständige Angemessenheit zum Sittengesetz (Heiligkeit)}}{\text{Vollständige Glückseligkeit}} = \frac{\text{Unendlich}}{\text{Unendlich}}.$$

Voraussetzung:

Glückseligkeit ist vollkommen möglich.

Behauptung:

Heiligkeit ist nur unvollkommen möglich.

Die sich ergebende Exempelproportion:

$$\frac{\text{Möglichkeit unvollständiger Angemessenheit zum Sittengesetz (Unmöglichkeit der Heiligkeit)}}{\text{Möglichkeit der vollständigen Glückseligkeit}} = \frac{\text{Unendlich}}{\text{Unendlich}}.$$

Lösung: Das empirische Vernunftwesen gehört dem Sittengesetz nach der moralisch intelligiblen, seiner Erscheinungsform nach der Erscheinungswelt an. Zur Herstellung der richtigen Proportion wird nun postuliert, dass Heiligkeit von ihm ausgesagt werden könne; dies ist so möglich, dass entweder sein moralisch-intelligibler und sein empirischer Zustand als Endpunkte einer unendlichen moralischen Entwicklung gedacht werden, und das angenommene intelligible Dasein kraft dieser unendlichen moralischen Entwicklung als die unterschiedslose, identische Fortsetzung derselben moralischen Persönlichkeit aufgefasst wird, wobei in der Auffassung des absoluten Wesens die unendliche moralische Entwicklung sich als Zustand der Heiligkeit darstellt (verstecktes Postulat des Daseins Gottes); die Doppelheit der moralischen Persönlichkeit, sofern sie intelligibel und sinnlich zugleich ist, kann aber auch in der intelligiblen moralischen Persönlichkeit so als Einheit geschaut werden, dass die Sinnlichkeit derselben nur eine raumzeitliche Erscheinungsform ist, durch die sich das intelligible Subjekt selber schaut, wobei in beiden Fällen die empirische Unmöglichkeit der Heiligkeit in der intelligiblen Möglichkeit derselben aufgeht; hierdurch werden die Glieder der Proportion wieder gleich, der Möglichkeit der Heiligkeit entspricht die Möglichkeit der Glückseligkeit!

Das ganze Exempel beruht also beidemal darauf, dass an ein Glied einer für den Stand des Unendlichen formulierten Proportion eine endliche Bestimmung herangetragen wird; indem man sich hierbei nicht bewusst ist, dass die endliche Bestimmung ebensogut an beide unendliche Glieder herangetragen werden darf, wodurch dann die Proportion richtig bleibt, glaubt man, weil die Ausgangsproportion auf der That-

sache des Sittengesetzes beruht, die letztere bei dieser vermeintlich unvermeidlichen Störung gefährdet und sucht die Ungleichheit durch Annahmen (Postulate), welche das moralische Sittengesetz als notwendig hinstellt, auszugleichen; durch die persönlich praktische Gewissheit einer nach den Errungenschaften des kritischen Idealismus nicht unmöglichen Hypothese soll die gestörte Proportion in Ansehung jedes einzelnen Vernunftwesens, sofern es sie als seine eigene Forderung ausspricht, subjektiv wieder ins Gleichgewicht gebracht werden, damit sie der Thatsache des Sittengesetzes und seinen Forderungen nicht mehr durch Unangemessenheit widerstreite. Moralisch, in Ansehung der Geltungsmöglichkeit des Sittengesetzes, ist das praktische Verfahren gerade so gut, welches die Gleichheit in der durch empirische Konstatierung einseitig verendlichten Proportionalität dadurch wieder ins Gleichgewicht bringt, — dass es durch Konstatierung auch die andere Seite verendlicht, wodurch wieder eine auf beiden Seiten gleiche Proportion entsteht, welche die Thatsache des Sittengesetzes eben so unberührt lässt, als die durch Verunendlichung des verendlichten Gliedes ins Gleichgewicht gebrachte Proportion. Der Satz: „In der Welt ist weder vollständige Angemessenheit des Willens zum Sittengesetz noch Glückseligkeit zu finden", ist ebenso gut der Ausdruck der Proportionalität von Tugend und Glückseligkeit (sofern mit letzterem Ausdruck allgemein die der sittlichen Entwicklung angemessene Zusammenstimmung alles Geschehens mit meinem Willen gemeint ist) auf ihrer unteren Ansatzstufe, als es die Proportionalität von Heiligkeit und Glückseligkeit für die höchste imaginäre Stufe ist. Da die Proportion nur an sich, ganz allgemein, aus der Thatsache des Sittengesetzes, welches in einem Vernunftwesen sich darstellt, notwendig hervorgeht, und nicht mit dem Sittengesetz zugleich die Fassung der Proportionalität mit unendlichen Grössen als notwendig gegeben ist, so stehen die doppelseitig empirische Verminderung bis zum Nullpunkt und die unendliche doppelseitige Steigerung der Proportion insofern auf derselben Linie, — als sie die Thatsache des Sittengesetzes nicht illusorisch machen. Die doppelseitige Unendlichkeitsfassung, in der Kant die Proportion thatsächlich aufstellt, wobei er, durch seine Fassung des Begriffs des höchsten Guts beeinflusst, glaubt, dass die Proportion in dieser Form absolut gehalten werden muss, wenn das Sittengesetz nicht illusorisch werden soll, beruht auf dem schon gleich bei seinem Auftreten verhängnisvollen Irrtum, dass durch die Thatsache des Sittengesetzes in Verbindung mit den Ergebnissen des kritischen Idealismus die Freiheit der Vernunftwesen als Thatsache in den weiteren Erörterungen mitgeführt werden dürfe; damit läuft das höhere Freiheitsproblem

als gelöst mit unter; da es nun thatsächlich bejaht, der Behauptung der Möglichkeit der Heiligkeit gleichkommt, wird die Proportion, sofern sie mit dem Sittlichkeitsgesetz zugleich gegeben sein soll, ganz naturnotwendig auf ihren höchsten Ausdruck gebracht; durch die empirische Konstatierung der Unmöglichkeit der Heiligkeit (in Wirklichkeit ein Zurückgehen auf den empirischen, durch den kritischen Idealismus nicht als frei darzuthuenden Menschen) gerät die Proportion, weil sie in der Unendlichkeitsstellung nun falsch ist, ohne dass man den so schwer verdeckten Fehler einsieht, an sich ins Schwanken und reisst auch das Sittengesetz mit sich in ihrem Fall; um dem sinkenden Gebäude festen Schutz zu leihen, glaubt man nun, immer noch getäuscht, als beruhe das Sittengesetz auf der höchsten Form der Proportionsstellung, was durch den versteckten Freiheitsfehler unvermeidlich ist, keinen anderen Ausweg nehmen zu dürfen, als durch künstliche Unterlagen die Proportion in der Unendlichkeitsfassung wieder in die Gleichschwebelage zu bringen, wobei man, wieder getäuscht durch den Freiheitsfehler, nicht gewahr wird, dass man immer die Unterlage auf der einen Seite herausnimmt, um sie auf der anderen Seite einzuschieben, in der Meinung, dadurch das Gleichgewicht herzustellen.

Die oben durchgeführten allgemeinen theoretischen Betrachtungen waren notwendig, um zu zeigen, dass der Beginn der Entwicklung des Postulats vom Dasein Gottes die Annahme des vorhergehenden Postulats nur scheinbar als Voraussetzung enthalten habe. Wir haben deshalb in der oben versuchten theoretischen Stellung und Lösung der Postulate mit dem zweiten begonnen, um seine Unabhängigkeit von dem ersten voll darzuthun. Die kantische Durchführung des zweiten Postulats lässt dies nicht klar hervortreten, scheint dieser Behauptung sogar zu widersprechen, indem S. 154 das Postulat der Unsterblichkeit ausdrücklich eingeführt ist. Nun muss man sich aber klar machen, dass S. 154 u. 155 (der erste Abschnitt) gar nicht eine Entwicklung der kantischen Postulatsaufstellung darstellen, sondern eine beiläufige Darstellung christlicher Gedanken in dieser Beziehung geben wollen. Der Satz, der diesem Abschnitt zur Einleitung dient, spricht dies deutlich genug aus: „Die Lehre des Christentums, wenn man sie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, giebt in diesem Stücke einen Begriff des höchsten Gutes (= des Reiches Gottes), der allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft Genüge thut.“ Was nun folgt, ist die Darstellung der Lösung, die das Christentum durch den Begriff des Reiches Gottes für die Uebereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit bietet, wenn man die Annahme einer unendlichen Fortdauer des in moralischer Entwicklung begriffenen „Geschöpfes“ als er-

laubt voraussetzt. Die Lösung soll in der „Darstellung der Welt" bestehen, „darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele weihen, als eines Reiches Gottes, in welchem Natur und Sitten in eine, jeder von beiden für sich fremde Harmonie durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht". Durch diese unerlaubte Hereinziehung des Begriffes des „Reiches Gottes", welches hier mit dem höchsten Gut als identisch gesetzt wird, ist die Thatsache verdeckt, dass mit der Annahme der Welt als in einem Zustande befindlich, in welchem Natur und Sitten in Harmonie stehen, zugleich die Annahme der Sinnenwesen als in eben demselben Zustand befindlich, gegeben ist. Gründet sich also das Postulat des Daseins Gottes auf einer solchen Harmonieforderung, so ist damit die Forderung einer solchen Harmonie auch auf die Vernunftwesen, sofern sie einen Teil der Welt ausmachen, bezogen; also ist mit dem Postulat des Daseins Gottes die Heiligkeit der Vernunftwesen mitgesetzt, wenn man sich klar ist, dass die geforderte Harmonie von „Natur und Sitten", auf das isolierte Vernunftwesen bezogen, als vollständige Angemessenheit seiner Gesinnung zum Sittengesetz sich ausweist! Dies ist aber die geforderte Heiligkeit, welche zur Annahme der unendlich moralischen Entwicklung, zur „Unsterblichkeit der Seele" führte. Nun würde folgerecht geschlossen werden, dass die Welt, in welcher sich diese Harmonie verwirklichen soll, der aus einer unendlichen moralischen Entwicklung resultierende Zustand derselben sei: eine intelligible Welt würde sich aus dem Glückseligkeitsbegriff als Postulat ergeben und mit ihr die ewige Dauer dieser moralisch gedachten Welt. Ein Postulat des Daseins Gottes würde daraus überhaupt nicht folgen. Auf dem Standpunkte, von dem Kant ausgeht, der Betrachtungsweise der Isoliertheit des Subjekts, decken sich beide Postulate. S. 150: „das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Gutes, der besten Welt, ist zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Gutes, nämlich der Existenz Gottes." Verlässt man aber, wie es Kant im folgenden thut, diese auf das einzelne Verstandeswesen beschränkte Betrachtungsweise, und erweitert dieselbe bis zu dem Punkte, wo die Gesamtheit aller Vernunftwesen nicht mehr in Entgegensetzung zur Welt, sondern als in dem moralisch gedachten Zustand derselben als Bestandteil miteinbegriffen gedacht wird (vgl. die Definition des Reiches Gottes als Darstellung des Begriffs des höchsten Gutes S. 154), so drängt sich als Postulat die Forderung der Entwicklungsmöglichkeit der empirisch unmoralischen Welt zu jenem moralischen Ideal auf; das Postulat des Daseins Gottes nimmt in diesem Gedankengang dieselbe Seitenstellung ein, wie im Postulat der

Unsterblichkeit: es garantiert die Denkmöglichkeit einer als unendlich vorzustellenden sittlichen Entwicklung, sofern in Gott der unendliche Fortschritt sich als Zustand darstellt.

Die Forderung einer solchen Entwicklung, die gerade so zwingend wäre, wie die Forderung der Unsterblichkeit, da sie beide auf derselben Grundvoraussetzung beruhen, ist von Kant dadurch umgangen, dass er S. 154 u. 155, wo die Schwierigkeit sich fühlbar macht, in der Sprache des Christentums redet. Hätte er dies unterlassen, so wäre der obige Schluss unabweisbar gewesen. Dass diese unendliche Entwicklung doch unbemerkt mit nebenherläuft, zeigen manche Eigentümlichkeiten des Sprachgebrauchs in Ansehung des Begriffs des höchsten Guts: aufgestellt wird er für die empirisch gegebene Welt, wobei festzuhalten ist, dass nach Kant's eigenem Geständnis die letztere hier nicht als raumzeitliche Darstellungsweise der wirklichen Welt, für das Auffassungsvermögen des Vernunftwesens allein gültig, weil von demselben allein geschaffen, aufgefasst wird, sondern durchgängig als Schöpfung Gottes betrachtet wird. „Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt[1] ist das notwendige Objekt eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens“ — mit diesem Satz wird der Anfangspunkt der Entwicklung gekennzeichnet. Den Endpunkt bezeichnet die Fassung der obigen Forderung, wonach „das höchste mögliche Gut in einer Welt mir zum Gegenstande alles Verhaltens zu machen ist“ (S. 155). Zwischen beiden Endpunkten liegt die fortschreitende Gleichstellung des höchsten Guts mit der „besten Welt“ (S. 150), sodann mit dem Reich Gottes (S. 154); mit letzterem Ausdruck ist die Schwebe zwischen Sinnenwelt und intelligibler Welt erreicht; der Sinnenwelt gehört er an, sofern er in der Definition auf S. 154 aufgefasst wird als „Darstellung der Welt, darin vernünftige Wesen dem sittlichen Gesetze sich von ganzer Seele weihen und in welcher Natur und Sitten in eine, jeder von beiden für sich selbst fremde Harmonie kommen“. Rein auf intelligible Deutung dieses Ausdrucks führt es hingegen, wenn S. 164 die Gleichsetzung: intelligible Welt = Reich Gottes vollzogen ist. So hätten wir also die Reihe: höchstes Gut = beste Welt = Reich Gottes = eine intelligible Welt.

[1] Wie weit man hier von dem Untersuchungsgebiet des kritischen Idealismus entfernt ist, wird erst voll klar, wenn man bedenkt, dass S. 121—125 die letzte und grösste der Freiheit drohende Gefahr, durch deren Beseitigung erst die weiteren Ausführungen ermöglicht waren, nur dadurch überwunden wurde, dass man die Forderungen des kritischen Idealismus in schärfster Weise auf die Vorstelligmachung der göttlichen Weltschöpfung anwandte!

Bedenkt man, dass die Bestimmung des höchsten Gutes als synthetischer Einheit von Tugend und Glückseligkeit vom Standpunkt des isolierten empirischen Vernunftwesens unternommen wurde, so liegt in der oben angeführten Aufeinanderfolge eine doppelte Entwicklung: zuerst von der Einzelbetrachtung des isolierten Subjekts zur Auffassung der Welt als Gesamtheit, sodann von dem auf sinnlich Konstatierbares sich beziehenden Ausdruck zur intelligiblen Auffassungsweise; für diese beiden nebeneinander sich vollziehenden Entwicklungen bezeichnet der Reichgottesbegriff in der obigen Definition die erreichte Mittelstellung, indem er seiner ganzen Entwicklung entsprechend auf der Schwebe zwischen Sinnlichem und Intelligiblen steht und zugleich den Punkt bezeichnet, wo die Erfassung der Gesamtheit der Vernunftwesen und die Erfassung der Welt überhaupt für die moralische Betrachtungsweise in einander überfliessen. Der Hülfsbegriff des Reiches Gottes verdeckt den Subjektswechsel, durch welchen an die Stelle des höchsten Guts in seiner ursprünglichen Bedeutung eine intelligible Welt tritt, ohne dass hierzu die Annahme einer unendlichen Entwicklung nötig wäre, wie dies bei der Betrachtung des einzelnen moralischen Vernunftwesens der Fall war. Nachdem dies vollzogen ist, wird auch die Forderung der Realisierung des höchsten Guts als auf „eine Welt“ bezogen gedacht (S. 155), und ganz konsequent von dem obersten Prinzip „des höchsten Guts in einer intelligiblen Welt“ gesprochen (S. 160), ebenso „durch das praktische Gesetz die Existenz des höchsten in einer Welt möglichen Gutes“ geboten und zuletzt „eine intelligible Welt (Reich Gottes)“ als zweite unter den drei Ideen angeführt, wobei die Idee von Gott an erster, die Idee der Unsterblichkeit an dritter Stelle steht! Die Idee einer intelligiblen Welt = Reich Gottes = (höchstes Gut) hat hier die Stelle der Idee der Freiheit eingenommen! So stimmt diese absonderlich auffallende Stelle merkwürdig zu dem oben entwickelten Gedanken, dass in der Aufstellung der Begriffsbestimmung des höchsten Guts nur die eben erledigt geglaubte Freiheitsfrage wieder auftritt!

Der Gebrauch des unbestimmten Artikels, sobald der Begriff der intelligiblen Welt in besonderer Bedeutung in die Untersuchung hereinspielt, ist uns schon in der Kritik der reinen Vernunft begegnet. Er bezeichnete dort jedesmal die ideelle Vollendung der Welt, bei der das Sittengesetz als formendes Prinzip möglich gedacht wurde. In diesem Abschnitt der Kritik der praktischen Vernunft tritt notwendig derselbe Begriff in derselben Unbestimmtheit wieder ein, um die höchste Vollendung des höchsten Gutes, sofern es eine Welt, in der Natur und Sittengesetz in Harmonie stehen, bedeutet, zu bezeichnen. Damit ist zugleich gegeben, dass wir es hier mit dem Begriff einer intelligiblen

Welt zu thun haben, nicht sofern er die Daseinsweise der Dinge an sich, wie sie sich in einer nicht zeiträumlich beschränkten Intelligenz darstellen, bezeichnet, sondern sofern er die sittliche Vollendung der zeiträumlichen Welt vom Ausgangspunkt in die Unendlichkeit verlegt. Damit haben wir für den Begriff des höchsten Gutes festgestellt, was schon durch die konstatierte Identifizierung der sittlichen Persönlichkeit und der unsterblichen Seele auf anderem Gebiet sich ergeben hatte.

Für diese beiden Ideen also, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein der intelligiblen Welt, haben wir nachgewiesen, wie in dem Momente, wo sie durch die Thatsache des Sittengesetzes realisiert werden, sie zugleich notwendig eine Umprägung erfahren, indem der Gedanke der sittlichen Entwicklung an sie herangetragen wird. Es bleibt also dieser Nachweis noch für den Gottesbegriff zu liefern, indem wir untersuchen, ob der erreichte Gottesbegriff nicht jenseits des Untersuchungsgebiets des kritischen Idealismus zu liegen kommt.

Die klarste Darlegung der Aussagen über Gott, die auf dem Boden des kritischen Idealismus erfolgen können, findet sich in Gegensatz zu Hume, „Prolegomena“ S. 145 ff. entwickelt. Es wird dort ausgeführt, dass wir von Gott eine Erkenntnis nach Analogie (in der kantischen Begriffsbestimmung) aussagen dürfen. Sehr lehrreich ist die Anmerkung S. 148: „Die Kausalität der obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in Ansehung ihrer Kunstwerke ist. Dabei wird mir die Natur der obersten Ursache selbst unbekannt bleiben: ich vergleiche nur ihre mir unbekannte Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmässigkeit mit den mir bekannten Wirkungen menschlicher Vernunft, und nenne daher jene eine Vernunft, ohne darum ebendasselbe, was ich am Menschen unter diesem Ausdrucke verstehe, oder sonst etwas mir Bekanntes ihr als ihre Eigenschaft beizulegen.“ Hält man sich dies immer vor, so bleibt die Schwierigkeit unüberwindbar, einen realen Zusammenhang zwischen diesem Urwesen und dem Sittengesetz zu statuieren; andererseits liegt nur in der Statuierung eines realen Zusammenhangs die Möglichkeit, das Postulat von dem Dasein Gottes aufzustellen. In Bezug auf diese Schwierigkeit verfährt Kant hier, wie in Hinsicht auf die objektive Realität der zeiträumlichen Kausalität: er geht im Interesse der Aufstellung des Postulats weiter als es die Resultate des kritischen Idealismus eigentlich gestatten, um dann, wenn das Postulat Annahme gefunden, die Tragweite der Uebergriffe durch erklärende Einschränkungen abzuschwächen. Dass wir uns S. 149 u. 150 nicht auf dem Gebiete des kritischen Idealismus befinden, ist durch eine von Kant selbst herrührende, oben citierte Bemerkung dargethan; nur so kann überhaupt

davon die Rede sein, „das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhangs, nämlich der genauen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte“, zu postulieren. In Ansehung der höchsten Kausalität zwischen „Natur“ und „gesamter Natur“ zu unterscheiden, liegt nicht in der Konsequenz der Fortsetzungen von Prolegomena S. 145 ff. Nun wird gezeigt, dass es nicht genügt, wenn die oberste Ursache die Uebereinstimmung von Natur und Sittengesetz formell garantiert, sondern dass das zu postulierende oberste Wesen „eine der moralischen Gesinnung gemässe Kausalität“ haben muss; „nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine Intelligenz (vernünftiges Wesen) und die Kausalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gut vorausgesetzt werden muss, ein Wesen, das durch Verstand und Wille die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist“. Hier ist die Aussage „nach Analogie“ ganz verlassen und sogar die Sache dahin umgekehrt, dass ein Postulat des Daseins des höchsten Wesens nur aufgestellt werden darf, sofern von ihm in Hinsicht seiner Kausalität Verstand und Wille prädiziert werden müssen; der Nerv des Postulats besteht darin, dass auf dieses höchste Wesen die Betrachtungsweise der Kausalität der moralischen Persönlichkeit, sofern diese das Produkt des Willens und der Einwirkung des Sittengesetzes ist, übertragen wird. Das Sittengesetz wird als ein durch den Willen in seine Kausalität aufgenommener Bestimmungsgrund des Handelns gedacht. Damit ist der Gottesbegriff nicht nur in Analogie mit den Vernunftwesen gerückt, sondern seine notwendige Annahme beruht gerade auf Aussagen, welche jene Analogien als thatsächlich hinstellen, um die Verbindung zwischen dieser höchsten Kausalität und dem Sittengesetz denkbar zu machen. So erfährt auch der Gottesbegriff eine viel schärfere Zeichnung als die von dem kritischen Idealismus gebotenen Farben es vermuten liessen.

Auf derselben Linie befinden wir uns, wenn S. 154 von dem „Urteile eines weisen und alles vermögenden Austeilers der Glückseligkeit“ gesprochen wird, welcher „in der Austeilung derselben keine andere Einschränkung hat als den Mangel der Angemessenheit vernünftiger Wesen an ihrer Pflicht“. Dass dann S. 155 auf den eben durch die Thatsache des Sittengesetzes erreichten Gottesbegriff dasselbe moralische Gesetz in einer nicht klar einzusehenden Weise zurückgeführt wird, wobei die folgenden Seiten ganz auf dieser Umkehrung der Erwägung, welche zur Aufstellung des Postulats geführt hat, sich

gründen, zeigt nur die gefühlte Schwierigkeit, Gottesbegriff und Thatsache des Sittengesetzes in ein notwendiges Verhältnis zu setzen, ohne die absolute Unbedingtheit des Sittengesetzes einerseits und die absolute Kausalität Gottes andererseits zu gefährden. Dass wir uns hier nicht auf der vollen Höhe des kantischen Denkens bewegen (man vgl. z. B. die Aussagen S. 157) bleibt Thatsache, auch wenn wir uns die „Erinnerungen" S. 164—166 vorhalten.

Damit haben wir die Aufstellung des zweiten Postulats nach Massgabe der Gesichtspunkte, die uns für die Untersuchung des ersten Postulats leiteten, zu Ende geführt; wir gehen nun zur Würdigung der allgemeinen Betrachtungen, die KANT an die erfolgte Aufstellung des Postulats anfügt, über.

Wir haben von diesen allgemeinen Bemerkungen S. 158—177 schon zweimal Gebrauch gemacht und beidemale gefunden, dass KANT in diesen Anmerkungen zu der in der Aufstellung des zweiten Postulats zeitweise verlassenen Position des kritischen Idealismus entschieden zurücklenkt. Nun zeigt es sich aber, dass alle in diesem Zusammenhang stehenden Ausführungen dieselbe Tendenz haben, nämlich die wirkliche Uebereinstimmung der Resultate darzulegen, zu welchen die Kritik der praktischen Vernunft und die Kritik der reinen Vernunft unabhängig von einander gelangen. Einen ähnlichen Hinweis hatten wir schon nach der scheinbaren Erledigung der Freiheitsfrage zu verzeichnen: S. 128: „Nur auf Eines sei es mir erlaubt bei dieser Gelegenheit noch aufmerksam zu machen, nämlich dass jeder Schritt, den man mit der reinen Vernunft thut, sogar im praktischen Felde, wo man auf subtile Spekulation gar nicht Rücksicht nimmt, dennoch sich so genau und zwar von selbst an alle Momente der Kritik der theoretischen Vernunft anschliesse, als ob jeder mit überlegter Vorsicht, bloss um dieser Bestätigung zu schaffen, ausgedacht wäre." Die Aufstellung der Postulate erfolgte sodann ohne Rücksicht auf die „Ideen" der spekulativen Vernunft, indem die Unsterblichkeit und das Dasein Gottes, wie der vorausgeschickte Abschnitt „von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen" zeigte, allein aus den Forderungen der praktischen Vernunft geschlossen wurden. Bei der Aufstellung des Unsterblichkeitspostulats fehlt der Hinweis, dass dasselbe einer Idee der spekulativen Vernunft entspricht, überhaupt; in Bezug auf das zweite Postulat wird S. 151 darauf nebenbei hingewiesen, dass das hier Geforderte einer Hypothese der theoretischen Vernunft entspricht. Nun ist der Bau aufgeführt, und um den Schlussstein fest einzufügen, kommt es nur noch darauf an zu zeigen, dass durch dieses selbständige Verfahren der praktischen

Vernunft nur die Ideen der theoretischen Vernunft legitimiert sind. In dieser Absicht werden die „Erinnerungen“ in Beziehung auf den Gottesbegriff aufgestellt (S. 166) und die Ueberschreitung der Bestimmungen des kritischen Idealismus in der Grundlegung der Aufstellung des zweiten Postulats als unwesentlich hingestellt (S. 173).

In derselben Absicht findet in Hinsicht der Postulate ein merkwürdiger Vorgang statt: um eine Dreizahl der Postulate zu erreichen, welche den drei Ideen der praktischen Vernunft entsprechen sollen, wird ganz ausser Acht gelassen, dass der Begriff des Postulats erst in Bezug auf die Unsterblichkeitsforderung auftritt (S. 147), und dass bisher immer nur von zwei Postulaten die Rede war, ferner, dass der niemals als Postulat eingeführte Begriff der Freiheit überhaupt erst die Grundlage schafft, auf der sich die beiden anderen Ideen als Postulate erheben; der Begriff der Freiheit wird vor der Inangriffnahme der Dialektik abgethan, — ohne dass dabei zur Aufstellung eines Postulats geschritten wird; die Bedeutung der Vorwegnahme dieses Begriffs in der Behandlungsweise der Kritik der praktischen Vernunft besteht ja gerade darin, dass er das Eingangsthor in die intelligible Welt bildet, welches sich aus den Elementen des kritischen Idealismus und der dargethanen Autonomie des Sittengesetzes erbauen lässt. Dies wird ganz klar S. 125—129 ausgeführt, wonach die Freiheit so wenig ein Postulat ist, als sie die Aufstellung der Postulate ja erst ermöglicht: „Die Freiheit ist in Ansehung des Gesetzes ihrer Kausalität bestimmt und assertorisch erkannt, und so uns die Wirklichkeit der intelligiblen Welt und zwar in praktischer Rücksicht bestimmt gegeben worden“ (S. 127). „Dergleichen Schritt aber konnten wir in Ansehung der zweiten dynamischen Idee, nämlich der eines notwendigen Wesens, nicht thun. Wir konnten zu ihm aus der Sinnenwelt, ohne Vermittlung der ersteren dynamischen Idee, nicht hinaufkommen, — weil das notwendige Wesen als ausser uns gegeben erkannt werden sollte, welches dagegen in Ansehung unseres eignen Subjekts, sofern es sich durchs moralische Gesetz einerseits als intelligibles Wesen (vermöge der Freiheit) bestimmt, andererseits als nach dieser Bestimmung in der Sinnenwelt thätig, selbst erkennt, wie es jetzt der Augenschein darthut, ganz wohl möglich ist!“ Die Statuierung dieses tiefen Unterschieds zwischen der Realisierung der Idee der Freiheit einerseits, und der beiden anderen Ideen andererseits, wird S. 158ff. vollständig aufgegeben; der Aufbau der beiden Postulate auf der Freiheitsidee, worin doch das ganze Verfahren seinen Halt hat, wird ausser Acht gelassen, ohne dass man sich klar wird, dass hiermit zwar das Resultat der Operation angenommen wird, die Operation selbst, die vorher als die einzig mög-

liche sich ergab, als belanglos angesehen wird. Wir stehen hier an dem Punkte, wo die schon früher in der Ferne geschaute Umwälzung im religionsphilosophischen Plan der Kritik der praktischen Vernunft sich vollzieht: der ursprüngliche Plan der Kritik der praktischen Vernunft sucht den thatsächlich vollzogenen zu verdrängen.

Wie sehr der wirkliche Entwicklungsgang, durch welchen die Postulate Realität gewannen, vollständig ausser Acht gelassen wird, zeigt sich schon darin, dass im folgenden, sobald die drei Ideen oder Postulate angeführt werden, die Reihenfolge, in der sie Realität gewannen, gar nicht massgebend für ihre Aufzählung ist; die nach den vorhergehenden Erörterungen einzig richtige Reihenfolge kommt überhaupt nur einmal vor, S. 161: Freiheit, Unsterblichkeit, Gott. Bezeichnender Weise ist die Anordnung, in der sie gewöhnlich auftreten, der Reihenfolge, in der sie als psychologische, kosmologische, theologische Idee in der Dialektik der Kritik der reinen Vernunft abgehandelt wurden, entsprechend. So gleich S. 158 in der Hauptstelle am Anfang; zweimal wird die Gottesidee vorangestellt. Die Dreizahl der Ideen, welche in der religionsphilosophischen Skizze zur Zweizahl verkümmert war, soll hier als in vollem Umfang realisiert dargestellt werden.

Auf S. 159 wird die Gleichsetzung der drei Ideen mit den drei Postulaten vollzogen, nachdem S. 158 einleitenderweise eine Definition der Postulate vorausgeschickt ist, welche diese Gleichsetzung vorbereiten und als schon im Begriff des Postulats enthalten darstellen soll. Diese Gleichsetzung schimmert in der Definition von S. 147, wo der Postulatsbegriff zuerst eingeführt ist, gar nicht durch: „Unter einem Postulat der reinen praktischen Vernunft verstehe ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetz unzertrennlich anhängt.“ Die Gleichsetzung mit den spekulativen Ideen drückt sich S. 158 folgendermassen aus: „Die Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar das spekulative Erkenntnis nicht, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft im allgemeinen (vermittelst ihrer Beziehung aufs Praktische) objektive Realität.“ Im Anschluss an diese Definition findet sich S. 159 eine Erörterung, der zufolge man meinen sollte, dass die problematischen Ideen der theoretischen Vernunft, jede einzeln durch eine ihr entsprechende moralische Erwägung, zur objektiven Realität erhoben worden sind, wobei die Reihenfolge ihrer Behandlung in der Kritik der reinen Vernunft massgebend war. „Die Postulate sind die der Unsterblichkeit, der Freiheit, positiv betrachtet

(als der Kausalität eines Wesens, sofern es zur intelligiblen Welt gehört) und des Daseins Gottes. Das erste fliesst aus der praktisch notwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes; das zweite aus der notwendigen Voraussetzung der Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und des Vermögens der Bestimmung seines Willens nach dem Gesetze einer intelligiblen Welt, d. i. der Freiheit; das dritte aus der Notwendigkeit der Bedingung zu einer solchen intelligiblen Welt in Verbindung mit dem höchsten Gut; dazu gehört die Voraussetzung des höchsten ursprünglichen Guts, d. i. des Daseins Gottes"[1]. Fraglich bleibt hier, sogar wenn man sich im allgemeinen in die jetzt proklamierte Zusammenhangslosigkeit der Postulate schicken wollte, wie überhaupt eine Angemessenheit der Dauer des Vernunftwesens zur Vollständigkeit der Erfüllung des Sittengesetzes gefordert werden kann, ehe feststeht, dass dieses Sittengesetz überhaupt erfüllbar ist; ferner würde der Begriff des höchsten Guts hiernach nur für das letzte Postulat in Betracht kommen. Noch verwirrter wird die Sache, wenn gleich darauf die Absicht auf das höchste Gut in Bezug auf die Realisierung der drei Ideen (die Freiheit mit inbegriffen) geltend gemacht wird, wobei es allerdings nicht verwunderlich ist, dass es dem Satz, in welchem dieser Gedanke vorgetragen wird, an der notwendigen Klarheit mangelt, weil die Realisierung der Freiheitsidee als nicht vorausgehend, sondern erst nachfolgend gedacht wird: „Die durch die Achtung fürs moralische Gesetz notwendige Absicht aufs höchste Gut und daraus fliessende Voraussetzung der objektiven Realität desselben, führt also durch Postulate der praktischen Vernunft zu Begriffen, welche die spekulative Vernunft zwar als Aufgaben vortragen, sie aber nicht lösen konnte." So hat durch die Verrückung der Stellung und der Art der Realisierung des Freiheitsbegriffs der ganze Gedankengang die Orientierung verloren, und die Fahrzeuge, die vorher in fester Ordnung durch die Meerenge segelten, bieten jetzt, nachdem sie die hohe See erreicht

[1] Dieser ganze Abschnitt geht darauf aus, nachzuweisen, dass die realisierten Postulate sich mit den „Ideen" decken; es fällt diese Darlegung mit dem Nachweis zusammen, dass der religionsphilosophische Plan der Kritik der praktischen Vernunft sich mit dem der transcendentalen Dialektik deckt. So tritt notwendigerweise der letztere hier in die Untersuchung ein; er macht sich bemerklich nicht nur durch die Reihenfolge der „Ideen", sondern auch durch ihren Zusammenhang und ihre Motivierung. Es ist interessant S. 159 der Kritik der praktischen Vernunft mit S. 385 der Kritik der reinen Vernunft zu vergleichen, obwohl die Kritik der praktischen Vernunft den dort S. 385 (Kritik der reinen Vernunft) ausgesprochenen Gedanken, dass das Dreiideenschema auf das System der kosmologischen Ideen zurückgehe, vergessen hat.

haben, das Bild grösster Unordnung, wobei das Flaggschiff, welches die Fahrt leitete, durch Kollision beschädigt, gar unterzusinken und die Flotte führerlos jedem Zufall preiszugeben droht; mit diesen Worten kann man den Eindruck wiedergeben, den man davonträgt, wenn man S. 160 dem Satz unvermutet begegnet: „Wie aber auch nur die Freiheit möglich sei, und wie man sich diese Art von Kausalität theoretisch und positiv vorzustellen habe, wird dadurch nicht eingesehen (gemeint ist die praktische Realisierung der Ideen), sondern nur, dass eine solche sei, durchs moralische Gesetz und zu dessen Behuf postuliert!“[1] Damit ist die ganze Darstellung über die Auflösung der Schwierigkeiten des Freiheitsbegriffs, wie sie S. 114—129 dargeboten ist, ausser Kraft gesetzt, und alles bisher Aufgebaute ist auf Sand gebaut, wenn nämlich wirklich die Freiheit ein Postulat und nicht eine mit der Thatsache des Sittengesetzes zugleich gegebene und mit Hülfe der Resultate des kritischen Idealismus vorstellbare Erfahrung ist, auf welcher sich jede weitere Behauptung auf dem Gebiet des Intelligiblen erst aufbauen kann!

Ein solch unerwartetes Zurückkehren zum Ausgangspunkt, wie wir es in der so beschaffenen Aufstellung eines Postulats der Freiheit haben, ist nur dann denkbar, wenn die Kreislinie schon in einem der gebrauchten Begriffe eingeschlossen ist. Wir erhalten nun diese Kreislinie sofort, wenn wir die verschiedenen Werte, welche die zweite Idee (oder das zweite Postulat) überhaupt annimmt, neben einander stellen; es lässt sich aus den Ausführungen folgende Reihe belegen: Idee der Freiheit — einer intelligiblen Welt, welche nach S. 164 dem Reich Gottes entspricht; S. 154 ist das Reich Gottes mit dem Begriff des höchsten Guts identifiziert; so lässt sich begreifen, wie einmal auf dem erreichten Begriff der Freiheit sich die Forderung der Möglichkeit des höchsten Guts aufbauen kann, andererseits S. 159 aus der notwendigen Absicht aufs höchste Gut erst das Postulat einer intelligiblen Welt vermittelst der Forderung der Freiheit hergeleitet werden kann. Das Postulat der Freiheit und das Postulat des höchsten Gutes sind identisch; beide treffen sich in dem Mittelbegriff einer intelligiblen sittlichen Welt. Dies ist notwendig der Fall, sobald die Isoliertheit des Subjekts verlassen wird, wobei die Forderung der Freiheit sich zu der einer intelligiblen Welt erweitert, und das als synthe-

[1] Die Bedeutung dieses Satzes liegt darin, dass er die praktisch realisierte Idee der Freiheit zum Postulat stempelt und vergisst, dass die Realisierung der Postulate sich erst auf der Idee der Freiheit aufbaut. Die Freiheit muss hier zum Postulat gestempelt werden, damit die „drei Postulate“ den „drei Ideen“ gleichgesetzt werden können.

tische Einheit von Tugend und Glückseligkeit definierte höchste Gut sich zum Begriff einer besten Welt, eines Reiches Gottes, einer intelligiblen Welt verallgemeinert. Hier haben wir durch reine Begriffsvergleichung auf ganz formalem Gebiet die Bestätigung einer Erwägung erhalten, auf die wir früher in ganz anderem Zusammenhang und durch ganz andere Thatsachen geführt wurden: dass nämlich das Postulat des höchsten Guts nur in anderer Form die Forderungen des Freiheitsproblems geltend macht, welches durch die festgehaltene Isolierung des Subjekts und durch die Identität des handelnden und des beurteilenden Subjekts nur scheinbar in seinem ganzen Umfang auf dem Untersuchungsgebiet des kritischen Idealismus Lösung gefunden hat. So ist es auch ganz erklärlich, wie die Selbstauflösung des Resultats der ganzen Erörterung über die Postulate in dem Augenblick notwendig erfolgen muss, wo Kant das gewonnene Resultat auf dem Boden des kritischen Idealismus zu legitimieren sucht.

Vergegenwärtigen wir uns rückblickend noch einmal den Gang der bisher durchgeführten Untersuchung, bevor wir zu einem Vergleich der Resultate der praktischen Vernunft und der Art, wie sie realisiert sind, mit den Ergebnissen der von uns behandelten religionsphilosophischen Abschnitte der Kritik der reinen Vernunft schreiten. Wir sahen zunächst, wie auf der Autonomie des Sittengesetzes, dadurch dass eine scharfe Scheidung zwischen ihm und jeder empirischen Triebfeder des Handelns gezogen wurde, die Freiheit in Beziehung auf die moralische Beurteilung unserer Handlungen als geboten und durch die Thatsache des Gewissens als erfahren sich aufbaute. Der Bau wurde mit dem Material des kritischen Idealismus aufgeführt. Realisiert wurde die praktische Idee der Freiheit nach dem religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik. Infolge der damit notwendigen Uebernahme der Untersuchungsmethode desselben wurde die Freiheitsfrage als scheinbar voll gelöst angesehen, und in Hinsicht des freien Vernunftwesens die Forderung des höchsten Guts, als synthetischer Einheit von Tugend und Glückseligkeit, aufgestellt; dies ist die in Hinsicht der isolierten Persönlichkeit gebotene Formulierung der Forderung einer moralischen Welt überhaupt. Durch die Konstatierung der Unmöglichkeit der Heiligkeit einerseits, der Glückseligkeit andererseits kehrt das empirisch unfreie Vernunftwesen in die Untersuchung zurück. Die Forderung der Freiheit in Ansehung des Sittengesetzes, in welchem die Forderung einer moralischen Welt überhaupt mitgesetzt ist, — was sogleich einleuchtet, wenn man von der Gemeinschaft aller moralischen Vernunftwesen seinen Ausgangspunkt nimmt, — kehrt in der Forderung des höchsten Guts, welche ihrerseits auch

nur die auf das Einzelwesen geprägte Forderung einer moralischen Welt ist, wieder, und führt zu den Postulaten der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes. Wie nun die Lösung der Freiheitsfrage in der höheren Problemstellung auf dem Untersuchungsgebiet des kritischen Idealismus nicht möglich ist, so wird in allen Aussagen, welchen die so gestellte Frage irgendwie zu Grunde liegt, das Gebiet des kritischen Idealismus überschritten. Wir haben dies für den Abschnitt über das Radikal-Böse nachgewiesen; ebenso ergab sich, dass die Postulate in Bezug auf Ausdruck und Aussagen die Grenzen des kritischen Idealismus nicht einhielten. Sie sind „Postulate", aber nicht Ideen. Realisiert ist nur eine Idee, die Idee der Freiheit. Um die Dreiheit und den systematischen Zusammenhang zu erreichen, durch welchen sie sich als Ideen ausweisen können (vgl. Kritik der reinen Vernunft S. 385), verlassen die drei bisher realisierten Grössen die Reihenfolge und den Zusammenhang, in welchem sie bisher standen und in welchem sie realisiert wurden; sie nehmen unvermittelt die Reihenfolge und den systematischen Zusammenhang an, welchen die drei Ideen, im Begriff auf das praktische Gebiet überzugehen, auf S. 385 der Kritik der reinen Vernunft bekundeten. Dies Verfahren ist aber unmöglich, da die beiden Postulate keine Ideen sind; es liegt ihnen eigentlich die Freiheitsfrage in der höheren Problemstellung zu Grunde, welche jenseits des kritischen Idealismus fällt. So lässt sich die Einsicht, welche durch die bisherige langwierige Untersuchung gewonnen ist, auf einen doppelten Ausdruck bringen, dem aber nur eine einzige Thatsache zu Grunde liegt. 1. Das Freiheitsproblem, so wie es sich in seiner tiefsten Fassung auf Grund der Thatsache des Sittengesetzes stellt, ist mit den Mitteln des kritischen Idealismus nicht lösbar; oder 2. die auf Grund der Thatsache des Sittengesetzes in uns in praktischem Vernunftgebrauch als notwendig realisierten Postulate des Daseins eines höchsten sittlichen Vernunftwesens und der unendlichen Fortdauer der Persönlichkeit (Unsterblichkeit) stehen nicht auf dem Gebiete des kritischen Idealismus und decken sich also nicht mit den durch denselben als problematisch und religiös interessiert dargethanen Ideen von einem höchsten Wesen und der Zeitlosigkeit unserer intelligiblen Existenz.

Wir haben also hier die merkwürdige Thatsache zu verzeichnen, dass nur auf dem Boden des kritischen Idealismus die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als möglich aufstellbar sind, ohne dass die Wissenschaft im Interesse der Wahrheit dagegen Einspruch erheben kann, dass aber, sobald durch die Thatsache der Erfahrung des Sittengesetzes diese Möglichkeit zur praktisch erkannten Wirk-

lichkeit erhoben wird, in demselben Augenblick durch dieselbe Thatsache diese Ideen eine Umformung erfahren, derzufolge die wissenschaftliche Darlegung ihrer Möglichkeit durch die Mittel des kritischen Idealismus nicht mehr geleistet werden kann. Die Hoffnung der Realisierung dieser problematischen Ideen durch die Thatsache des Sittengesetzes muss also aufgegeben werden nach der Untersuchung der religionsphilosophischen Abschnitte der Kritik der reinen und der praktischen Vernunft. Der Satz Kritik der reinen Vernunft S. 591: „Es wird sich aber in der Folge zeigen, dass doch in Ansehung des praktischen Gebrauchs die Vernunft ein Recht habe, etwas anzunehmen, was sie auf keine Weise im Felde der blossen Spekulation ohne hinreichende Beweisgründe vorauszusetzen befugt wäre“ — ist nicht eingetroffen. Das heisst aber nichts anderes, als dass der religionsphilosophische Plan der transcendentalen Dialektik, welche die Religionsphilosophie des kritischen Idealismus vorbereiten soll, nicht zur Durchführung gelangt ist. Wir haben bisher zwei Versuche, die der Zeitfolge nach diesen Plan zur Ausführung bringen sollten, näher betrachtet und gefunden, dass der erste derselben, die religionsphilosophische Skizze, den religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik noch nicht kennt, während der zweite, die Kritik der praktischen Vernunft, ihn zwar kennt, aber nicht konsequent durchzuführen vermag. Beidemal dreht sich die Frage, inwieweit die Durchführung des Planes der transcendentalen Dialektik gelungen ist, um die Festlegung der Stellung, welche die Idee der Freiheit während der Realisierung der Ideen den beiden anderen Ideen gegenüber einnimmt. Vergleichen wir kurz diese beiden Versuche untereinander.

Wir haben gezeigt, dass auf S. 608 u. 609 der Kritik der reinen Vernunft die praktische Idee der Freiheit so aufgefasst ist, als ob sie gar kein Problem der Vernunft in praktischem Interesse sei, sondern es sich nur um die zwei Fragen handelte: ist ein Gott? ist ein künftiges Leben? Wir haben durch eine Untersuchung der Begriffe der Freiheit, die überhaupt für den kantischen Gedankengang in Betracht kommen können, gezeigt, dass mit der so verstandenen praktischen Freiheit überhaupt kein Fortschritt gewonnen sei, und dass aus der so vorausgesetzten Möglichkeit einer moralischen Welt (S. 612) nicht das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele deduziert werden dürfe. Beide Forderungen werden auf der als notwendig erkannten Annahme der Proportionalität von Tugend und Glückseligkeit, welche ebensosehr im theoretischen wie im praktischen Vernunftgebrauch enthalten ist, aufgebaut. S. 613 (Kritik der reinen Vernunft): „Ich sage demnach, dass eben sowohl als die moralischen Prinzipien nach

der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch notwendig sind, eben so notwendig sei es auch nach der Vernunft in ihrem theoretischen anzunehmen, dass jedermann die Glückseligkeit in demselben Masse zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht, und dass also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sei." Nun erfolgt die Realisierung der beiden übrigen Ideen, und zwar in der umgekehrten Reihenfolge als in der praktischen Vernunft: zuerst die Gottesidee, dann die Unsterblichkeitsidee! (S. 614). Vergegenwärtigen wir uns ihre Motivierung genau, so ergiebt sich, dass beide nur auf dem Glückseligkeitsprinzip begründet sind und die Unsterblichkeit der Seele sich nicht aus der Forderung unendlicher sittlicher Vervollkommnung ergiebt; von diesem Gedanken ist Kant hier so weit entfernt, dass er vielmehr ein verdienstliches moralisches Verhalten in dieser Welt voraussetzt, worauf die künftige Welt als Folge dieses Verhaltens sich ergebe! (S. 614: „Da wir uns notwendigerweise durch die Vernunft als zu einer moralisch-intelligiblen Welt gehörig vorstellen müssen, obgleich die Sinne uns nichts als eine Welt von Erscheinungen darstellen, so werden wir jene als eine Folge unseres Verhaltens in der Sinnenwelt, da uns diese eine solche Verknüpfung nicht darbietet, als eine für uns künftige Welt annehmen müssen. Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen.")

Hier haben wir zugleich eine Bestätigung der früher aufgestellten und dargethanen Behauptung, dass die Realisierung der Postulate in der praktischen Vernunft in anderer Reihenfolge und ohne die Verteilung, wonach das Postulat des Daseins Gottes auf der Glückseligkeitsforderung, die Unsterblichkeit auf der Heiligkeitsforderung, als dem zweiten Bestandteil des höchsten Gutes, sich erbaue, vor sich gehen könne, indem mit dem einen zugleich auch immer das andere nebenbei mitgegeben sei, da beide nur in verschiedener Form die Forderung des Vernunftwesens, in einer Welt, wo das moralische Gesetz Prinzip des Geschehens ist, gesetzt zu sein, wiedergeben. Diese Verschiedenheit der Anordnung in der religionsphilosophischen Skizze und der Kritik der praktischen Vernunft liegt darin, dass in der ersteren die realisierten Grössen noch keine Ideen, in der letzteren keine Ideen mehr sind. Die Steigerung, welche die realisierten Grössen in der Kritik der praktischen Vernunft über den Begriff der Ideen hinaustreibt, ist durch die Vertiefung ihres sittlichen Gehaltes erfolgt. Die Freiheit ist auch in der Kritik der praktischen Vernunft

als Idee realisiert. Aber gerade der Umstand, dass sie hier eine Idee wird, zeigt den sittlichen Fortschritt der Kritik der praktischen Vernunft gegenüber der religionsphilosophischen Skizze. Was Kritik der reinen Vernunft S. 608 u. 609 fast wie eine Vorbemerkung abgethan wird („Und da ist denn zuerst anzumerken, dass ich mich vorjetzt des Begriffes der Freiheit etc."), das wird in der kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft (S. 108—129 Kritik der praktischen Vernunft) wieder behandelt in einer Darstellung, wo man das harte Ringen des Geistes mit dem Problem in jeder Zeile wiederfindet! Welch ein Unterschied zwischen der Art, wie S. 609 die Frage wegen der transcendentalen Freiheit, wo es sich um praktischen Vernunftgebrauch handelt, als gleichgültig bei Seite gesetzt wird, und dem Eingeständnis, mit dem KANT in der Kritik der praktischen Vernunft den Sieg ankündigt. Kritik der praktischen Vernunft S. 124: „Von so grosser Wichtigkeit ist die in der Kritik der reinen spekulativen Vernunft verrichtete Absonderung der Zeit sowie des Raumes von der Existenz der Dinge an sich selbst. Die hier vorgetragene Auflösung der Schwierigkeit hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich, und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich. Allein, ist denn jede andere, die man versucht hat, oder versuchen mag, leichter und fasslicher? etc." Die sich hier kundgebende Resignation hat etwas Erschütterndes, wenn man an der Hand des Textes mit KANT die ganze Behandlung der Freiheitsfrage in der Kritik der praktischen Vernunft durchlebt hat.

Die verschiedene Fassung der Freiheitsfrage und damit die Verschiedenheit der beiden Grössen, die in dieser Hinsicht realisiert werden, beruht also auf der Verschiedenheit der sittlichen Vertiefung der beiden Freiheitsfragen. Formell drückt sich diese Verschiedenheit darin aus, dass in der Kritik der praktischen Vernunft die praktische Freiheitsfrage, entsprechend dem religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik, mit der transcendentalen Idee der Freiheit in Beziehung gesetzt wird, während die religionsphilosophische Skizze diesen Zusammenhang noch nicht erfasst hat. Im folgenden werden beide Auffassungen neben einander gestellt. Kritik der reinen Vernunft S. 609 (Schlusssatz!): „Die Frage der transcendentalen Freiheit betrifft bloss das spekulative Wissen, welche wir als ganz gleichgültig bei Seite setzen können, wenn es um das Praktische zu thun ist" (S. 608: „die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden"). Dagegen Kritik der praktischen Vernunft S. 126: „Nun kam es bloss darauf an, dass dieses Können (gemeint ist die vorhin dargethane Möglichkeit der transcendentalen Freiheit) in ein Sein verwandelt würde . . ." S. 127:

„also ist jene unbedingte Kausalität und das Vermögen derselben, die Freiheit, mit dieser aber ein Wesen (ich selber), welches zur Sinnenwelt gehört, doch zugleich als zur intelligiblen gehörig, nicht bloss unbestimmt und problematisch gedacht (welches schon die spekulative Vernunft als thunlich ausmitteln konnte), sondern sogar in Ansehung des Gesetzes ihrer Kausalität bestimmt und assertorisch erkannt, und so uns die Wirklichkeit der intelligiblen Welt, und zwar in praktischer Rücksicht bestimmt, gegeben worden." So werden also in der religionsphilosophischen Skizze die transcendentale Idee der Freiheit und die Idee der praktischen Freiheit in gar keine Beziehung zu einander gesetzt, während es in der Kritik der praktischen Vernunft gerade darauf ankommt, die erstere in der letzteren realisiert zu sehen. Wir haben nachgewiesen, wie der in der religionsphilosophischen Skizze begangene Fehler, den man als ein Ueberbordwerfen der Idee der Freiheit bezeichnen kann, die in die Augen fallende Unsicherheit der Darstellung verschuldet, so oft der Begriff einer moralisch-intelligiblen Welt mit hereinspielt, da die Annahme derselben gerade auf dem Nachweis beruht, dass das Sittengesetz zugleich das Prinzip der Kausalität der intelligiblen Welt sei, und also letztere durch das thatsächliche Gegebensein des Prinzips ihrer Kausalität in praktischer Hinsicht für uns real sei! Der Fortschritt der Kritik der praktischen Vernunft besteht darin, dass sie sich bewusst ist, dass in dem oben aufgestellten Nachweis die alleinige Möglichkeit gegeben ist, auf dem Boden des kritischen Idealismus überhaupt zu einer Realisierung der drei religiös interessierten Grössen zu gelangen. Jetzt ist auch klar, inwiefern in der Kritik der reinen Vernunft die religiös interessierte Idee der Freiheit bei der Brandung in der Gestalt der transcendentalen Freiheit über Bord geworfen wird, damit das den praktischen Kurs regelnde Fahrzeug mit den beiden anderen Gestalten den sicheren Hafen erreichen kann, während dieselbe religiös interessierte Idee der Freiheit bei der Fahrt, welche die Kritik der praktischen Vernunft unternimmt, das neue Segel ist, welches an der gefährlichen Stelle beigesetzt wird, um in das stille Fahrwasser zu kommen. Dieses verschiedene Verfahren samt den Motiven desselben wird klar, wenn man zwei bezeichnende Stellen der Kritik der praktischen Vernunft und der Kritik der reinen Vernunft neben einander hält. Kritik der reinen Vernunft S. 609: „Für die Vernunft in praktischen Gebrauch gehört dieses Problem nicht; . . also haben wir es nur mit zwei Fragen zu thun: ist ein Gott? ist ein künftiges Leben?" Kritik der praktischen Vernunft S. 127, nachdem die Realität der Freiheit in praktischer Hinsicht als assertorisches Erkanntsein der problematischen Idee der transcenden-

talen Freiheit dargethan ist, wodurch zugleich die Wirklichkeit der intelligiblen Welt, sofern sie eine moralische ist, erwiesen ist, führt Kant fort: „Dergleichen Schritt aber konnten wir in Ansehung der zweiten dynamischen Idee, nämlich der eines notwendigen Wesens nicht thun. Wir konnten zu ihm aus der Sinnenwelt ohne Vermittlung der ersteren dynamischen Idee nicht hinaufkommen! . . Der einzige Begriff der Freiheit verstattet es, dass wir nicht ausser uns hinaus gehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligible zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden." Ganz folgerichtig setzt dann die Kritik der praktischen Vernunft sogleich mit dem klar erfassten Begriff eines höchsten Guts ein, aus dem sich die Postulate entwickeln, indem sie bezeichnenderweise wieder von der intelligiblen Welt, sofern sie in mir befasst ist (Unsterblichkeit der Seele), zu ihrer letzten Einheit (Dasein Gottes) fortschreitet, während die Kritik der reinen Vernunft, nachdem sich S. 612 alle Schwierigkeiten des Freiheitsproblems in der hypothetischen Annahme einer moralischen Welt, welche intelligibel und doch als Idee Einfluss auf die Sinnenwelt haben kann, wiederholt haben, fast wie durch Zufall zur Aufstellung einer Forderung gelangt, welche sich als das abgeleitete höchste Gut darstellt, nachdem das ursprüngliche höchste Gut, der Gottesbegriff, praktisch realisiert ist; zum Schluss kehrt man wieder auf das Persönliche, ein künftiges Leben, zurück. Haben wir also in der Kritik der reinen Vernunft in Hinsicht auf die Realisierung der drei religiös interessierten Ideen einen gewaltsamen Sprung vom Empirischen zum Intelligiblen konstatiert, ein Wagnis, welches nur dann erklärlich ist, wenn man sieht, dass die Distanz nicht in ihrer vollen Grösse ermessen ist, so führt die Kritik der praktischen Vernunft auf schwankendem Steg über den Abgrund, realisiert zuerst die Freiheit, dann die Unsterblichkeit, zuletzt das Dasein Gottes.

Sehr bezeichnend spricht sich diese Differenz in der Stellung der Realisierung der Fortdauer meines Ich aus, besonders in den hierbei angewandten Ausdrücken; die religionsphilosophische Skizze spricht durchweg von einem „künftigen Leben" (vgl. S. 609 u. 614); die Kritik der praktischen Vernunft gebraucht den Ausdruck: Unsterblichkeit, worunter die unendliche Fortdauer und Entwicklung unserer sittlichen Persönlichkeit vorgestellt wird. In der religionsphilosophischen Skizze erscheint „das künftige Leben" wie ein Nachtrag zu dem, was über Gott als Garanten und Austeiler der Glückseligkeit gesagt ist, um auszudrücken, dass in der zukünftigen Welt das geniessende Subjekt sich wiedererkennt. In der Kritik der praktischen Vernunft wird die Idee der Unsterblichkeit, in Hinsicht auf die Vollendung der sittlichen

Entwicklung des Subjekts, vor der Idee Gottes realisiert. So zeigt sich auch in einem Nebeneinanderhalten dieser beiden „Ideen" der sittliche Fortschritt der Kritik der praktischen Vernunft verglichen mit der religionsphilosophischen Skizze. Am wenigsten deutlich wird derselbe bei einem Vergleich der beiderseitigen Fassung des Gottesbegriffs. Zwar hat auch hier die Kritik der praktischen Vernunft den Begriff Gottes als moralischen Weltherrschers und moralischen Gesetzgebers viel deutlicher herausgearbeitet als die religionsphilosophische Skizze[1]; die Stellung des Gottesbegriffs aber, in seiner Beziehung zur Verbindung von Tugend und Glückseligkeit hinsichtlich des isolierten Subjekts, sofern sie auch in der Kritik der praktischen Vernunft festgehalten ist, lässt den sittlichen Fortschritt derselben gerade an dem Gottesbegriff nicht so deutlich hervortreten, wie an der Idee der Freiheit und dem Postulat der Unsterblichkeit. Das Resultat des Vergleiches der Kritik der praktischen Vernunft mit der religionsphilosophischen Skizze kann man in Kürze folgendermassen zusammenfassen. Die Kritik der praktischen Vernunft ist die konsequente Fortbildung der zweiten Gedankenreihe der religionsphilosophischen Skizze, sofern in beiden Fällen die Isoliertheit des Subjekts als Voraussetzung den Gedankenaufbau beherrscht. Der Fortschritt der Kritik der praktischen Vernunft im Vergleich zur religionsphilosophischen Skizze ist ein doppelter. Die Kritik der praktischen Vernunft setzt den religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik voraus und sucht in bewusster Rückbeziehung auf denselben die Religionsphilosophie des kritischen Idealismus darzustellen. Der zweite Punkt, hinsichtlich dessen die Kritik der praktischen Vernunft einen Fortschritt gegenüber der religionsphilosophischen Skizze darstellt, betrifft die Auffassung vom Wesen des Sittengesetzes, indem sie den drei realisierten Grössen einen viel grösseren sittlichen Gehalt verleiht, als dies in der religionsphilosophischen Skizze der Fall war. Eine Gedankenverarmung hingegen weist die Kritik der praktischen Vernunft verglichen mit der religions-

[1] Der Fortschritt der sittlichen Fassung des Gottesbegriffs zeigt sich weniger deutlich in dem Abschnitt, wo derselbe als Postulat realisiert ist, als in dem Abschnitt, welcher auf S. 166 (Kritik der praktischen Vernunft) beginnt; dort wird die Frage, ob der Begriff von Gott zur Metaphysik oder zur Moral gehöre, aufgeworfen. Ihre Beantwortung erfährt sie auf S. 168: „Also ist der Begriff von Gott ein ursprünglich nicht zur Physik, d. i. für die spekulative Vernunft, sondern zur Moral gehöriger Begriff, und eben das kann man auch von den übrigen Vernunftbegriffen sagen, von denen wir als Postulaten desselben in ihrem praktischen Gebrauche oben gehandelt haben." Dies gilt für das Postulat; die „Idee" Gottes müsste darauf Anspruch erheben, sowohl auf dem Felde der theoretischen als auch auf dem der praktischen Vernunft heimatberechtigt zu sein.

philosophischen Skizze dadurch auf, dass sie nur die eine Gedankenreihe derselben konsequent fortbildet, während die andere, in der letzteren vertretene Gedankenreihe, welche sich auf die Allgemeinheit und das Zusammenwirken der moralischen Subjekte bezieht, von der Kritik der praktischen Vernunft gar nicht berücksichtigt ist. So hängt ihren Begriffen, trotz der erfolgten sittlichen Vertiefung, eine Einseitigkeit an, die von dem natürlichen moralischen Gefühl als Verarmung empfunden wird. Der Freiheitsbegriff wird nur in Hinsicht auf die sittliche Verantwortung gestellt und untersucht, während die Beziehung desselben auf die Möglichkeit der sittlichen Arbeit und der sittlichen Vollendung der Menschheit nirgends anklingt. Auch der Begriff vom höchsten Gut, als der moralischen Welt, wird nicht mehr in der Vollendung der sittlichen Menschheit als erreichbar und verwirklicht gedacht, — ein Gedanke, welcher manchen Abschnitten der religionsphilosophischen Skizze einen lebendigen und lebensfrohen Zug verlieh — sondern dieser Begriff wird nur auf das einzelne Subjekt bezogen und in die Unendlichkeit verlegt. Als rein intelligible Grösse steht er ausserhalb des Interesses des sittlichen Handelns des einzelnen moralischen Subjekts, indem er den Gedanken des moralischen Zusammenwirkens moralischer Subjekte nicht enthält. Nur die Energie der sittlichen Weltauffassung, nicht die innere, notwendige Entwicklung des Gedankengangs, erhält in der Kritik der praktischen Vernunft den Satz aufrecht, dass das höchste Gut Gegenstand der sittlichen Arbeit des einzelnen moralischen Subjekts in dieser Welt sei. Durch diese Einseitigkeit in der Gedankenorientierung der Kritik der praktischen Vernunft bekommen die Umrisse ihres Gedankenaufbaus etwas Schroffes und Herbes. Unvermittelt erheben sich drei gewaltige Bergkegel auf weiter Steppe; jede Zacke, jede Zerklüftung im Gestein zeichnet sich auf dem gleichförmigen Hintergrund in scharfen Umrissen ab; kein Baum, keine blumige Matte geleitet den Wanderer bis zum Gebiet des ewigen Schnees; es fehlt der Frühling, um dieses Gestein zu beleben; es fehlt der Herbst, der durch seinen Zauberschleier für das ferne Auge diese schroffen Linien mildern könnte. In der ganzen Kritik der praktischen Vernunft klingt der teleologische Gedankengang, dessen Bedeutung für den Gottesbegriff Kant in der transcendentalen Dialektik so richtig erkannt hat, und welcher dann in der Kritik der Urteilskraft neu ersteht, in keinem Worte an. Er hat in der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus keinen Platz. Darin gerade aber zeigt sich, dass dieselbe die Verbindung zwischen der wirklichen Welt und der moralischen Welt nicht vollziehen kann, sondern dass sie in dem Gegensatz der Erscheinungswelt und der intelligiblen Welt festgehalten,

in der Einzwängung der moralischen Grössen in diesen Gegensatz, die moralischen Interessen des sie treibenden moralischen Gesetzes unvermerkt preisgiebt. Die intelligible Welt soll mit der moralischen Welt zusammenfallen; in dieser Forderung ruht das Wesen — und das Verhängnis der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus. Die Thatsache, dass die religionsphilosophische Skizze die Religionsphilosophie des kritischen Idealismus durch die Unkenntnis des religionsphilosophischen Planes der transcendentalen Dialektik noch nicht, die Kritik der praktischen Vernunft hingegen, indem sie diesen Plan durch die Aufstellung von Postulaten durchsetzt, die Religionsphilosophie des kritischen Idealismus nicht mehr in ihrer wahren Gestalt zur Darstellung bringt, beruht auf einer Gesetzmässigkeit, die sich in der kantischen Darstellung unbewusst geltend macht; die konsequente Darstellung der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus nach dem religionsphilosophischen Plane der transcendentalen Dialektik erfolgt nicht, weil in dieser Vollendung der innere Widerspruch, welcher im Begriff dieser Religionsphilosophie liegt, hervorbrechen würde und als züngelnde Flamme in plötzlichem Brande den Bau im Augenblick seiner Vollendung verzehren würde. Das Knistern des gefährlichen Funkens vernimmt man schon, wenn man nach der Vollendung der unteren Hälfte des Baues sich anschickt, die Gerüste für die Vollendung des oberen Baues aufzuschlagen. Der verzehrende Brand wird nur vermieden, wenn zu diesem Oberbau das Material des kritischen Idealismus nicht benutzt wird, weil dieses Material allein der Flamme Nahrung bietet. Dieser dunkel mahnenden Stimme gehorcht der Bauführer auf S. 127 der Kritik der praktischen Vernunft, indem er, um den Bau zu retten, auf das feuergefährliche Material für den Oberbau verzichtet und den mit der „Idee der Freiheit" begonnenen Bau der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus mit zwei „Postulaten" zu Ende führt. Mit der Würdigung dieser wichtigen Stelle, in der alle Fäden der Untersuchung zusammenlaufen, beschliessen wir die Erörterung der Kritik der praktischen Vernunft.

Wir führen den in Frage kommenden Satz an: „Durch die Sittlichkeit ist jene unbedingte Kausalität und das Vermögen derselben, die Freiheit, mit dieser aber ein Wesen (ich selber), welches zur Sinnenwelt gehört, doch zugleich als zur intelligiblen gehörig nicht bloss unbestimmt und problematisch gedacht (welches schon die spekulative Vernunft als thunlich ausmitteln konnte), sondern sogar in Ansehung des Gesetzes ihrer Kausalität bestimmt und assertorisch erkannt und so uns die Wirklichkeit der intelligiblen Welt, und zwar in praktischer Rücksicht bestimmt, gegeben worden, und diese Bestimmung, die in

theoretischer Absicht transcendent (überschwenglich) sein würde, ist in praktischer immanent" (S. 127). Durch die Realisierung der Freiheitsidee auf Grund der Thatsache des Sittengesetzes ist der intelligible Charakter des moralischen Subjekts gegeben und damit zugleich die Wirklichkeit der intelligiblen Welt. Wir bewegen uns in der vollen Schärfe der Bestimmungen des kritischen Idealismus. Das in Frage kommende Subjekt wird als zugleich zur Sinnenwelt und zu der intelligiblen Welt gehörig vorgestellt. So ist für einen Zusammenhang von Erscheinungen, welche sich auf das moralische Vernunftwesen beziehen, durch diese Einsicht in den intelligiblen Charakter ihres Geschehens, sofern sie auf das Sittengesetz zurückgehen, zugleich die Realität des intelligiblen Charakters ihres Subjekts gegeben. Diese Konsequenz dehnt sich nun aber auf alle Erscheinungen aus: die Realität der intelligiblen Welt, welche sich für unseren Verstand in der Erscheinungswelt darstellt, ist dargethan; die Realität derselben ist erkannt durch die Erfahrung des Sittengesetzes als Prinzips der intelligiblen Kausalität. Die intelligible Welt ist die moralische Welt; das Prinzip des Geschehens der moralischen Welt ist das Prinzip des Geschehens der intelligiblen Welt. Zwischen der moralischen Welt und der wirklichen Welt findet dasselbe Parallelitätsverhältnis statt, wie zwischen der intelligiblen und der Erscheinungswelt. Was sich uns als Erscheinungswelt darstellt, ist die intelligibel-moralische Welt. Was sich uns in dem Naturmechanismus darstellt, ist die intelligibel-moralische Kausalität des Sittengesetzes! Die religionsphilosophische Skizze hatte diese konsequente Zusammenlegung der beiden Grössen noch umgehen können, weil sie nicht auf den religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik zurückblickte; so war es ihr möglich, in der Verbindung und Gleichsetzung von intelligibler und moralischer Welt, indem sie von „einer intelligiblen, d. h. der moralischen Welt", sprach, die Konsequenzen des idealistisch-kritischen Unterbaues der Religionsphilosophie, die sie vortrug, zu umgehen. Die Kritik der praktischen Vernunft, welche in der Realisierung der Freiheitsidee den religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik zur Ausführung bringt, kann diesen Umweg nicht mehr einschlagen: sie muss die Gleichsetzung der intelligiblen Welt mit der moralischen Welt vollziehen — und vollzieht sie auf S. 127, im Anschluss an die Realisierung der Freiheitsidee, wirklich. Damit setzt sie die moralische Welt zur Welt, in welcher das moralische Sinnenwesen das Sittengesetz bethätigen soll, in dasselbe Parallelitätsverhältnis, welches für dasselbe Wesen, als erkennendes Subjekt, das Verhältnis der intelligiblen Welt zur Erscheinungswelt bestimmt; damit wird aber die sittliche Beurteilungsmöglichkeit seiner

Handlungen hinfällig, indem alles, was als Erscheinung sich darstellt, auf die intelligible Kausalität, welche als das Sittengesetz erkannt ist, zurückgeht. Ist die ganze Erscheinungswelt nur die zeiträumliche Darstellung der intelligiblen, d.h. der moralischen Welt, als welche sie erst Realität erlangt hat, so giebt es in der Erscheinungswelt keinen Unterschied mehr zwischen sittlicher und nicht sittlicher Handlung, sofern dieselbe Erscheinung ist, weil das intelligible Prinzip des Geschehens das Sittengesetz ist. Damit zieht das Sittengesetz die Konseqenz daraus, dass es in der Frage der Freiheit die Gegensätze, die es überwinden musste, mit den Gegensätzen des kritischen Idealismus identifizierte. In dem Moment der Realisierung der Freiheitsidee hört die Freiheit auf eine sittliche zu sein. Das ist die Gesetzmässigkeit, in welcher sich auf diesem Punkte die Thatsache geltend macht, dass die Hauptfrage der Freiheit, als jenseits der Gegensätze des kritischen Idealismus liegend, nicht in der Vorfrage als gelöst geschaut werden darf.

Der Fehler, welcher in der notwendigen Gleichsetzung der intelligiblen Welt mit der moralischen Welt zu Tage tritt, ist schon in der theoretischen Erörterung, welche von der Untersuchung der Abhandlung über die Freiheitsfrage in der Kritik der praktischen Vernunft unternommen wurde, entdeckt worden. Er besteht darin, dass nicht erkannt ist, dass die Aussage, welche von der Einheit des erkennenden und des handelnden Subjekts ausgeht, sich nicht auf die Bestimmungen erstrecken kann, welche dase rkennende Subjekt als solches aufgestellt hat; in letzterem Falle wird dasselbe nie aus sich selbst herausgehen können, wie alles nur existiert in Beziehung auf dasselbe als erkennendes Subjekt. Im zweiten Fall wird das handelnde Subjekt eine Mehrheit von handelnden Subjekten statuieren und dieselben zugleich, von der Einheit ausgehend, in welcher es sich zum erkennenden Subjekt befindet, als Einheit von erkennendem und handelndem Subjekt erfassen. So glaubt das Subjekt, von seinen Handlungen aus auf Handlungen schliessen zu dürfen und für die, durch das Sittengesetz gebotene, Statuierung der Gleichsetzung der moralischen Welt mit der intelligiblen Welt, die Beschränkung auf „die Handlungen der moralischen Vernunftwesen“ aufrecht erhalten zu können; es vergisst, dass es, als Einheit von erkennendem und handelndem Subjekt, seine Aussagen, welche es als handelndes Subjekt thut, in der Form des erkennenden Subjekts aussprechen muss: die Welt seiner Handlungen muss sich zur Welt der Erscheinungen erweitern, die moralische Welt zu d e r intelligiblen Welt; die transcendentale Idee der Freiheit verschlingt die praktische Idee der Freiheit.

In der Ahnung dieser Gefahr verlässt der Gedankenaufbau der Kritik der praktischen Vernunft auf S. 127 den religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik in dem Augenblick, wo es ihn realisiert hat, und stellt in der Folge Postulate auf, statt die Ideen der theoretischen Vernunft in praktischem Gebrauche zu realisieren. Damit überschreitet er aber das Gebiet des kritischen Idealismus, denn diese beiden Postulate sind nichts anderes als die Ausdrucksformen, in denen sich das höhere, nicht in den Gegensätzen des kritischen Idealismus verlaufende Freiheitsproblem kundgiebt; in diesen Postulaten ringt sich das praktische moralische Subjekt von dem erkennenden Ich los und erfasst sich in seinem intelligiblen Grunde als sittliche, sich entwickelnde Persönlichkeit.

So bietet S. 127 den in der Kritik der praktischen Vernunft wirklich durchgeführten religionsphilosophischen Plan. Nachdem derselbe von S. 127—158 in Wirkung war, wird er von S. 158 ab durch die erstrebte Gleichsetzung dreier „Postulate“ mit den „drei Ideen“ thatsächlich aufgegeben und der ursprüngliche Plan der Kritik der praktischen Vernunft, welcher auf drei Postulaten beruht, als der zur Ausführung gekommene betrachtet, wobei, in der Gleichsetzung von drei Postulaten mit drei Ideen, zugleich die Voraussetzung ausgesprochen ist, dass nicht allein der ursprüngliche Plan der Kritik der praktischen Vernunft mit dem religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik sich decke, sondern auch der in der Kritik der praktischen Vernunft wirklich zur Ausführung gekommene Plan mit den beiden vorigen in ihrer Gleichheit identisch sei. Nun ist aber weder das erstere der Fall, noch das letztere, sondern die drei Pläne sind ganz verschieden, und der letzte derselben, welcher in der Kritik der praktischen Vernunft wirklich zur Durchführung gelangt ist, setzt sich zu gleichen Teilen aus den beiden anderen Plänen zusammen, indem er in seiner ersten Hälfte mit dem religionsphilosophischen Plane der transcendentalen Dialektik übereinstimmt (Uebernahme und Realisierung der „Idee der Freiheit“), während er in seiner zweiten Hälfte dem ursprünglichen Plan der Kritik der praktischen Vernunft folgt (Aufstellung und Realisierung von „Postulaten“). In diesem Nebeneinander und gegenseitigen Ablösen der beiden religionsphilosophischen Pläne, ohne dass dieselben sich gegenseitig jemals zur Einheit durchdringen könnten, spiegelt sich das Bild des gegenseitigen Widerstreites und Kampfes dar, welcher in der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus zwischen dem kritischen Idealismus und der tiefen Moralreligion des kantischen Sittengesetzes stattfindet; in ewigem Spiel ziehen sich diese beiden Elemente gegenseitig an, um sich im Augenblick der Vereinigung zu fliehen. Darin liegt

die Tragik der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus — zugleich die Tragik jeder Religionsphilosophie überhaupt, sofern sie auf die Verbindung mit der Erkenntnistheorie angewiesen ist.

Fassen wir das Resultat, welches die Untersuchung der Kritik der praktischen Vernunft für die Einsicht in die kantische Religionsphilosophie bietet, kurz zusammen.

Die Kritik der praktischen Vernunft enthält zwar die Darstellung Kant's, welche die Religionsphilosophie des kritischen Idealismus wiedergeben soll. Diese Wiedergabe jedoch ist nicht die Zeichnung des konsequenten Gedankenaufbaues dieser Religionsphilosophie, weil sie den religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik, welcher auf der Einheit der reinen Vernunft im theoretischen und im praktischen Gebrauch beruht, nur zur Hälfte ausführt und in der Folge den ursprünglichen Plan der Kritik der praktischen Vernunft wiedergiebt, welcher seinem innersten Wesen nach, durch die Energie des immer vollendeter erfassten Sittengesetzes, über die Grenzen des Gebiets des kritischen Idealismus hinausstrebt. Der religionsphilosophische Plan der transcendentalen Dialektik ist in der Folge von Kant niemals verwirklicht worden. Es würde zu einer Religionsphilosophie der „reinen Vernunft in praktischem Gebrauch“ führen, während die Kritik der praktischen Vernunft uns schon die Religionsphilosophie der „reinen praktischen Vernunft“ bietet.

So finden wir am Schluss der Betrachtung der Kritik der praktischen Vernunft die kantische Religionsphilosophie in notwendiger und stetiger Hinbewegung auf ein Gebiet begriffen, welches nicht mehr innerhalb der Grenzen des kritischen Idealismus liegt. Am stärksten stellt sich diese Bewegung in dem Auftauchen des höheren Freiheitsproblems in der Kritik der praktischen Vernunft dar. So gehen wir zu derjenigen Schrift über, welche wir schon in der Behandlung dieses Freiheitsproblems herangezogen haben.

Dritter Teil.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.

Das erste „Stück“ dieser Schrift „Ueber das radikale Böse in der menschlichen Natur“ wurde, wie noch am Schluss des zweiten Teils unserer Untersuchung erwähnt ist, als Darstellung des höheren Freiheitsproblems in die Erörterung über die Kritik der praktischen Vernunft hineingezogen. Wir haben den ersten Aufsatz der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft früher betrachtet im Anschluss an die Untersuchung des Freiheitsproblems der Kritik der praktischen Vernunft S. 120 u. 121, wo wir dieselbe höhere Problemstellung wie in der Religion innerhalb der Grenzen als zu Grunde liegend annehmen mussten. Als Hemmnis der Untersuchung hinsichtlich dieses „ersten Stücks“ fanden wir eine gewisse Anlehnung an den biblischen und dogmatischen Sprachgebrauch, welche sich auf Kosten der Klarheit der Darstellung bemerkbar machte; überblicken wir das Werk als Ganzes, so thut sich eine neue Schwierigkeit für die Klarheit der Gedankenentwicklung auf, welche in der Anlage dieser Schrift liegt und hauptsächlich in der Selbständigkeit des ersten Aufsatzes den anderen gegenüber beruht. Diese beiden Schwierigkeiten zusammengenommen haben zur Folge, dass man sich nicht sogleich klar wird, wie die innere Gedankenentwicklung der Religion innerhalb der Grenzen in vollkommener Analogie zu derjenigen der Kritik der praktischen Vernunft verläuft, nur dass sie sich als Wiederholung der letzteren auf Grund des tiefer erfassten Freiheitsproblems darstellt, wobei Aehnlichkeiten und Abweichungen gleich gesetzmässig sich einstellen. Die Frage nach dem Verhältnis der Kritik der praktischen Vernunft und der Religion innerhalb der Grenzen ist fast unlösbar, wenn man für die Beurteilung der letzteren die erstere voraussetzt.

Wir gehen aus von einem zusammenfassenden Rückblick auf den ersten Aufsatz. Es wurde früher nachzuweisen versucht, dass demselben das Freiheitsproblem in seiner höheren Fassung zu Grunde liegt: wie ist in Hinsicht der moralischen Beurteilung der menschlichen Handlungen die Möglichkeit des Uebergangs eines Naturzustandes unseres Gemüts in einen anderen, sofern diese Forderung zur Aufrechterhaltung der Freiheit unserer Handlungen für die moralische Beurteilung unabweisbar ist, denkbar? Durch die kantische Fassung des absoluten Gegensatzes von Gut und Böse wird die Unmöglichkeit der Lösung noch gesteigert, insofern das Eintreten der guten oder der bösen Gemütsbeschaffenheit, sowohl ihrer Notwendigkeit als ihrem Zeitpunkte nach, als intelligibler Akt jenseits unserer menschlichen Einsicht liegt, und wir uns die sittliche Sinnesänderung nur als stetigen Fortschritt vorstellen können. In der Darlegung der ganzen Tiefe der Frage besteht die Aufgabe des ersten Abschnittes, wie schon seine Ueberschrift „Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten" zeigt. Im Interesse der sittlichen Energie giebt Kant eine summarische Lösung der Frage durch die Darlegung, dass die Intelligenz Gottes die unendlich gedachte moralische Entwicklung zum einheitlichen Akt zusammenfasse, wonach dann für die moralische Beurteilung Gottes die „Veränderung als Revolution" betrachtet werden könne. Auf diesem Punkte wirken nun die beiden Schwierigkeiten, sowohl die in der Anlage des Werks begründete, als die durch die Anlehnung an die religiös-biblisch-dogmatischen Anschauungen verursachte, zusammen, um den hieran sich schliessenden Gedankenfortschritt nicht klar zu Tage treten zu lassen. Es wird nämlich übersehen, dass gar keine Berechtigung vorliegt, den Gottesbegriff hier einzuführen; das Problem der Möglichkeit des Falls und des Wiederaufstehens aus demselben existiert für die moralische Selbstbeurteilung des Menschen, nicht für die gedachte Beurteilung Gottes, dessen Dasein als auf der praktischen Forderung des Sittengesetzes beruhend erst dargethan werden muss. So haben wir es hier mit einer nebenhergehenden Realisierung der Gottesidee zu thun, wie wir eine solche schon für die Aufstellung des Unsterblichkeitspostulats in der Kritik der praktischen Vernunft zu konstatieren hatten; überhaupt hat letztere Stelle mit der vorliegenden grosse Verwandtschaft und beruht auf demselben Verfahren.

Noch auffälliger wird dieses proleptische Verfahren in Bezug auf die Gottesidee, wenn man bedenkt, dass es S. 68 an seiner richtigen Stelle wiederkehrt in dem Abschnitt: „Schwierigkeit gegen die Realität der „Idee" der Menschheit in ihrer ganzen moralischen Vollkommen-

heit." Es handelt sich dort um die Schwierigkeit, „welche die Erreichbarkeit jener Idee, der Gott wohlgefälligen Menschheit in uns, in Beziehung auf die Heiligkeit des Gesetzgebers, bei dem Mangel unserer eigenen Gerechtigkeit zweifelhaft macht". Die Lösung besteht darin, „dass der Fortschritt ins Unendliche zur Angemessenheit mit dem heiligen Gesetz, wegen der Gesinnung, daraus er abgeleitet wird, die übersinnlich ist, von einem Herzenskündiger in seiner reinen intellektuellen Anschauung als ein vollendetes Ganze auch der That nach beurteilt werden könne". Die falsche Voraussetzung bezieht sich beidemal darauf, dass die Verbindung Gottes mit dem Sittengesetze als gegeben vorausgesetzt wird, während gerade die Schwierigkeit der kantischen Religionsphilosophie darin besteht, das absolut autonom uns zum Bewusstsein kommende Sittengesetz mit dem höchsten Wesen in eine notwendige Verbindung zu bringen, ohne die Selbständigkeit des Sittengesetzes, auf der die praktische Setzung und Determinierung der drei religiösen Ideen ja erst beruht, in Frage zu stellen!

Die Verwirrung wird vollkommen in dem Augenblick, wo Kant die Notwendigkeit der praktischen Annahme eines höchsten Wesens, als in Verbindung mit dem Sittengesetz stehend, aus den praktischen Forderungen des letzteren erst entwickelt! Dies vollzieht sich S. 102 u. 103; es handelt sich dort darum, die Pflicht des Einzelnen an der Arbeit an dem nur in der Gemeinschaft zu bewirkenden sittlichen „höchsten Gut" darzuthun, ohne dass die Einsicht in die konstatierte Unzulänglichkeit unserer Kräfte diese Pflicht und damit auch das Sittengesetz als illusorisch darthun. Hieran fügt Kant abschliessend folgenden Satz an (S. 102): „Man wird schon zum Voraus vermuten, dass diese Pflicht der Voraussetzung einer anderen Idee, nämlich der eines höheren moralischen Wesens, bedürfen werde, durch dessen allgemeine Veranstaltung die für sich unzureichenden Kräfte der Einzelnen zu einer gemeinsamen Wirkung vereinigt werden. Allein wir müssen allererst dem Leitfaden jenes sittlichen Bedürfnisses überhaupt nachgehen, und sehen, worauf uns dieses führen werde." Hier ist also der moralische Gottesbegriff so weit entfernt, Voraussetzung der Aussage zu sein, dass seine praktische Aufstellung erst für die Folge angekündigt wird. Die Realisierung des Begriffes von Gott als einem moralischen Weltherrscher erfolgt S. 103 durch den wunderbar tiefen Gedanken, dass ein ethisches gemeines Wesen, sofern seine Gesetze nicht die Legalität, sondern die Moralität verlangen, weder auf der Gesetzgebung seiner Glieder, noch auf Statuten eines oberen Gesetzgebers sich erbauen könne: „Also kann nur ein solcher als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens gedacht werden, in Ansehung

dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen, zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen; dieses ist aber der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher."

Die Gewinnung der moralischen Gottesidee durch diese moralischen Forderungen bildet den Schluss- und Gipfelpunkt des praktischen Gedankenaufbaus der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft; auf S. 104 wird die ideale Höhe einer geforderten sittlichen Welt und ihrer Voraussetzungen verlassen, und die Ausführung wendet sich der empirischen Thatsächlichkeit der werdenden Idee zu: die Kirche als Vorstufe des Reiches Gottes.

Es war nötig hier vorgreifend auf die Gewinnung der moralischen Gottesidee einzugehen, um zu zeigen, wie dieselbe, wenn man das Wesen der kantischen Gedankenentwicklung betrachtet, den Schlusspunkt bildet; ist dies nun aus dem eben betrachteten Gipfelpunkt der kantischen Darstellung klar, so ist damit zugleich gegeben, dass es auf Inkonsequenz beruht, wenn wir derselben Idee als Voraussetzung in dem vorhergehenden Teil der Darstellung begegnen; die Nötigung zu dieser Inkonsequenz bot die versuchte Anlehnung an die dogmatisch fixierte Form des Christentums von selbst. Zur Klarlegung des innersten Gedankengangs müssen wir von diesen Schwankungen absehen; die eben angestellte Erörterung giebt uns in Hinsicht der Gottesidee die Berechtigung dazu. Wendet man dies auf den Schluss des ersten Aufsatzes der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft an, so bietet derselbe hinsichtlich des behandelten Freiheitsproblems keine Lösung, sondern er hat nur den Boden geebnet, auf welchem die Gedanken des zweiten und dritten Aufsatzes sich aufbauen. Die Grundgedanken, die in dem ersten Aufsatz entwickelt werden, wenn man von ihrer Anlehnung an die dogmatische Ausdrucksweise absieht, sind folgende: Gut und Böse sind absolute Gegensätze; die sittliche Beurteilung einer Handlung geht darauf, ob die Maxime, der dieselbe entsprang, das Sittengesetz zur Triebfeder hatte oder nicht. Das Böse kann demnach nicht in der Sinnlichkeit beruhen; andererseits ist der böse Naturzustand der Menschheit Thatsache: so ist also der Grund des Eintretens dieses Naturzustandes vollständig unerklärlich; noch unerklärlicher aber ist die von dem Sittengesetz in Hinsicht der moralischen Beurteilung der Handlungen aufgestellte Forderung, diesen Fall als aus unserer Freiheit entsprungen aufzufassen. Dadurch, dass wir uns des Sittengesetzes bewusst bleiben, ist auch über die Art der sittlichbösen Naturbeschaffenheit unseres Gemüts ausgesagt: sie liegt in der Form der Unterordnung der Triebfedern der Maximen. Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns ist also nicht

die Erwerbung einer verlorenen Triebfeder zum Guten, denn diese, die in der Achtung fürs moralische Gesetz besteht, haben wir nie verlieren können, und wäre das Letztere möglich, so würden wir sie auch nie wieder erwerben können. Dieses Wiederaufstehen aus dem Bösen zum Guten ist nicht unbegreiflicher als der Verfall vom Guten ins Böse, sofern, nach der kantischen Begriffsfassung der sittlichen Gegensätze, die Naturanlage des Menschen gut ist. Für unsere Einsicht wird diese Umkehrung des thatsächlichen Verhältnisses der Triebfedern nur als ein stetiger Fortschritt sich darstellen. Die Nötigung zu dieser sittlichen Umänderung liegt in der Erfassung der ursprünglichen Anlage in uns, wodurch wir über die Natur, von der wir durch so viele Bedürfnisse beständig abhängig sind, so weit erhoben werden, dass nur in dem Bestreben, dieser hohen Bestimmung gerecht zu werden, unser Leben einen wirklichen Inhalt bekommt (S. 51ff.); dieser Schlussgedanke entspricht genau der Ausführung von S. 105ff. der Kritik der praktischen Vernunft, sowohl dem Gedanken und der Formulierung nach, als auch in der Stellung zu der folgenden Entwicklung. Beidemal befinden wir uns auf der Schwelle, von der aus wir, von dem Bewusstsein unserer überweltlichen Bestimmung durch das Sittengesetz, zu der Aufstellung der praktischen Forderung schreiten, welche sich aus der praktischen Bethätigung dieser höchsten Bestimmung ergeben. Von hier aus gelangte die Kritik der praktischen Vernunft zu der Untersuchung des Freiheitsbegriffs, wobei sie die verhängnisvolle Zusammenlegung der sittlichen Persönlichkeit und des intelligiblen Substrats der moralischen Vernunftwesen vollzog, die der ganzen Gedankenentwicklung die betrachtete einseitige Wendung gab. Die Schuld daran trug die falsche Annahme, das Freiheitsproblem mit Hülfe des kritischen Idealismus in Lösungsmöglichkeit gerückt zu haben. Hier in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ist dies infolge der doppelseitigen Stellung des Hauptproblems der Freiheit nicht möglich: die moralische Persönlichkeit als solche bleibt Subjekt. So beginnen von dem gemeinsamen Ausgangspunkt ab die beiden Linien zu divergieren, ohne jedoch in irgend einem Punkte den gemeinsamen Ausgang verleugnen zu können. Die Kritik der praktischen Vernunft führt zur praktischen Realisierung einer Idee und zweier Postulate durch die Isolierung des sittlichen Vernunftwesens, sofern die Fassung des Begriffes des höchsten Guts auf letzterer beruht; die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft führt von der sittlichen Persönlichkeit zur sittlichen Gemeinschaft und von dieser zur praktischen Realisierung der „Idee“ eines sittlichen Welturhebers.

Die Thatsache, dass in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft die moralische Persönlichkeit als solche Subjekt der Darstellung bleibt, ist von grosser Bedeutung, wenn man sich bewusst ist, dass der Begriff der Persönlichkeit die Idee der moralischen Menschheit ganz intellektuell betrachtet in sich fasst (vgl. S. 27). So tritt als erste Idee nicht die Idee der Freiheit auf, sondern die Idee einer moralisch vollkommenen Persönlichkeit, als Ideal der moralischen Menschheit überhaupt (S. 63). „Diese Idee hat ihre Realität in praktischer Beziehung vollständig in sich selbst: denn sie liegt in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft. Wir sollen ihr gemäss sein und wir müssen es daher auch können. Müsste man die Möglichkeit, ein diesem Urbild gemässer Mensch zu sein, vorher beweisen, wie es bei Naturbegriffen unumgänglich notwendig ist (damit wir nicht Gefahr laufen, durch leere Begriffe hingehalten zu werden), so würden wir eben sowohl auch Bedenken tragen müssen, selbst dem moralischen Gesetze das Ansehen einzuräumen, unbedingter und doch hinreichender Bestimmungsgrund unserer Willkür zu sein" . . . etc. Die Motivierung der Möglichkeit und Notwendigkeit der praktischen Annahme dieser Idee entspricht am besten der Realisierung der praktischen Freiheitsidee Kritik der reinen Vernunft S. 608 u. 609, wo die „praktische Freiheit" als mit der Erfahrung des Sittengesetzes zugleich gegeben angenommen wird. Ueberhaupt werden wir in gewissen Punkten eine grosse Anlehnung der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft an die religionsphilosophische Skizze der Kritik der blossen Vernunft finden.

Die erste Idee also, deren Möglichkeit der Realisierung die Thatsache des Sittengesetzes verlangt, ist die Idee der vollkommenen sittlichen Persönlichkeit generell betrachtet; die Unmöglichkeit dieser reinen Vernunftidee kann ebensowenig durch spekulative Erwägungen dargethan werden, als ihre Thatsächlichkeit theoretisch bewiesen werden kann. Diesen Unterbau liefert der erste Aufsatz der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, sofern er darlegt, dass der Fall vom Guten ins Böse gerade so unbegreiflich ist, wie die sittliche Umkehr vom Bösen zum Guten; von so grosser Bedeutung ist die gegensätzliche Fassung der Begriffe Gut und Böse, welche hier zu Grunde gelegt ist! So steht der praktischen Realität dieser Idee nichts im Wege; ein empirischer Nachweis derselben ist so wenig zu erwarten, wie für den Freiheitsbegriff, durch den Nachweis empirischer moralischer Handlungen: Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 63: „Es bedarf keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott wohlgefälligen Menschen uns zum Vorbilde zu machen; sie liegt als ein solches schon in unserer Vernunft." Vergleiche Kritik

der reinen Vernunft S. 608: „Die Vernunft giebt Gesetze, welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht." Während aber die Kritik der reinen Vernunft hierbei stehen bleibt und die thatsächliche Konstatierung einer moralischen Handlung problematisch sein lässt, geht die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, sofern sie den Naturzusammenhang der Thaten betrachtet, weiter und behauptet, dass durch äussere Erfahrung wir überhaupt niemals der realen Existenz eines sittlichen Ideals, sogar wenn dieses empirische Realität hätte, gewiss werden könnten; „ja selbst die innere Erfahrung des Menschen an ihm selbst lässt ihn die Tiefen seines Herzens nicht so durchschauen, dass er von dem Grunde seiner Maximen, zu denen er sich bekennt, ganz sichere Kenntnis erlangen könnte" (S. 64). Jedes mögliche Beispiel in der äusseren Erfahrung wird „der obigen Idee immer inadäquat bleiben, weil die Erfahrung das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt, sondern darauf, ob zwar nicht mit strenger Gewissheit, schliessen lässt".

Dieser Fortschritt der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft gegen die Kritik der reinen Vernunft in Hinsicht der Statuierung des Verhältnisses von äusserer Erfahrung und moralischer Beurteilung geht ebenfalls auf die tiefere Entgegensetzung der Begriffe des moralisch Guten und Bösen zurück. Wir haben oben gesehen, wie gerade dieser neue prinzipielle Gedanke, dass äussere Erfahrung dem sittlichen Zustande, sofern derselbe in den Maximen beruht, nie adäquat sein kann, also nie genau zwischen Moralität und Legalität unterscheiden kann, zu der notwendigen Annahme eines moralischen Weltschöpfers als Voraussetzung der Möglichkeit eines ethischen gemeinen Wesens führte. Nun ist es merkwürdig, dass derselbe Gedanke, der uns zeigte, wie das vorhergehende Operieren Kant's mit dem Begriff Gottes als moralischen Gesetzgebers nicht in der Gedankenentwicklung selbst begründet ist, sondern aus der Anlehnung an die dogmatisch-christliche Gedankenweise entspringt — uns hier dieselbe Thatsache in Beziehung auf die Identifizierung des Ideals der ethischen Persönlichkeit, sofern sie die Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit in sich begreift, mit dem „Sohn Gottes", zu Bewusstsein bringt.

Dieser Versuch bildet den Eingang des zweiten Aufsatzes (S. 61 u. 62: „Personifizierte Idee des guten Prinzips"); er verdunkelt ganz die Stellung der Gewinnung dieser „Idee" im Verlauf der kantischen Gedankenentwicklung. Diese Identifizierung hat nur Bedeutung, wenn durch den Stand der Erniedrigung des „Sohnes Gottes" (S. 62) die äussere Erfahrung dieser Idee in der Sinnenwelt, als für einen Zeitpunkt thatsächlich, dargethan werden soll. Indem nun Kant, durch die Tiefe

der Erfassung des sittlichen Prinzips genötigt, die Behauptung aufstellen muss, dass die äussere Erfahrung, sofern sie der moralischen Beurteilung inadäquat ist, nie zur Konstatierung der empirischen Realität der obigen Idee der vollkommen sittlichen Persönlichkeit führen könne, zerstört er jedes Interesse der von ihm angedeuteten Identifizierung. So oft er auf das in der Erscheinung des Sohnes Gottes empirisch gegebene Ideal zu sprechen kommt, hebt er, durch eine angefügte Klammer, den Wert der vollzogenen Identifizierung auf. S. 64 bietet zwei Beispiele eines solchen Verfahrens: 1. „Es muss eine Erfahrung möglich sein, in der das Beispiel von einem solchen Menschen gegeben werde (soweit als man von einer äusseren Erfahrung überhaupt Beweistümer der inneren sittlichen Gesinnung erwarten und verlangen kann)“ . . . 2. „Wäre nun ein solcher wahrhaftig göttlich gesinnter Mensch zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen an sich gegeben hätte, so weit als man von äusserer Erfahrung nur verlangen darf (indessen, dass das Urbild eines solchen immer doch nirgend anders als in unserer Vernunft zu suchen ist) etc.“ Diese Identifizierung ist von Kant deswegen erstrebt, um für den Glauben an den Sohn Gottes ein vernunftgemässes Aequivalent zu geben. Sofern derselbe als Idee mit der reinen Vernunftidee identifiziert ist, fällt auch der Glaube an denselben mit der praktischen Annahme der reinen Vernunftidee einer moralisch vollkommenen Persönlichkeit zusammen; da nun in der praktischen Annahme der Möglichkeit der letzteren der alleinige Antrieb zu einem Handeln in Gemässheit des Sittengesetzes als alleinigem Bestimmungsgrund unserer Willkür liegt (vgl. S. 63), fällt auch der Glaube an den idealen Sohn Gottes mit dem stetigen Antrieb zu sittlichem Fortschritt zusammen und ist als solcher „ein seligmachender Glaube“. Sobald aber die historische Erscheinung des Sohnes Gottes die Betrachtung beherrscht, so thut sich auch für den damit verbundenen Begriff des Glaubens die Unzulänglichkeit der Identifizierung dieser Erscheinung mit der Idee der vollkommenen sittlichen Persönlichkeit kund, indem der historische Glaube nicht mehr den moralischen Gehalt des reinen Vernunftglaubens an die „Idee“ der vollkommen sittlichen Persönlichkeit hat. Einsicht in diese Schwierigkeit und zugleich einen Lösungsversuch bietet Kant Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 127, wo er sich mit dem rationalisierten Begriff des seligmachenden Glaubens abmüht: „Der lebendige Glaube an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit (den Sohn Gottes) an sich selbst ist auf eine moralische Vernunftidee bezogen, sofern diese uns nicht allein zur

Richtschnur, sondern auch zur Triebfeder dient, und ist also einerlei, ob ich von ihm als rationalem Glauben oder vom Prinzip des guten Lebenswandels anfange. Dagegen ist der Glaube an eben dasselbe Urbild in der Erscheinung (an den Gottmenschen), als empirischer (historischer) Glaube, nicht einerlei mit dem Prinzip des guten Lebenswandels (welcher ganz rational sein muss), und es wäre ganz etwas anderes, von einem solchen (der die Existenz einer solchen Person auf historische Beweistümer gründen muss) anfangen und daraus den guten Lebenswandel ableiten wollen. Sofern wäre also ein Widerstreit zwischen den obigen zwei Sätzen. Allein in der Erscheinung des Gottmenschen ist nicht das, was von ihm in die Sinne fällt oder durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in unserer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letzteren unterlegen (weil, so viel sich an seinem Beispiel wahrnehmen lässt, er jenem gemäss befunden wird) eigentlich das Objekt des seligmachenden Glaubens, und ein solcher Glaube ist einerlei mit dem Prinzip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels." Auch hier macht das Eingeständnis der Unangemessenheit jeder empirischen Erfahrung mit dem Zustande der sittlichen Persönlichkeit die ganze obige Identifizierung, sofern sie nur durch die historische Erscheinung des Gottmenschen wertvoll wird, illusorisch in ihrer Bedeutung für die kantische Gedankenentwicklung, während sie andererseits zeigt, wie weit die kantischen, auf praktischen Vernunftforderungen begründeten Aussagen mit den dogmatischen Anschauungen eines seligmachenden Glaubens und eines stellvertretenden Leidens in Berührungsnähe treten können. So interessant nun einerseits die auf dieser Identifizierung begründeten Auseinandersetzungen mit der christlichen Dogmatik sind, so wertvoll für die christliche Glaubenslehre andererseits die hier vorgetragene Erkenntnis ist, dass nach dem Wesen des sittlichen Prinzips keine äussere Erfahrung an sich auf die Statuierung eines moralischen Ideals führen kann[1], beide nebenhergehenden Auseinandersetzungen verbergen die Einsicht in den Gedankenfortschritt Kant's. Wir kehren nun zur Untersuchung des letzteren zurück.

Die objektive Realität der reinen Vernunftidee der vollkommen sittlichen Persönlichkeit, sofern dieselbe generell die moralische Mensch-

[1] In voller Schärfe wird dieser Gedanke S. 65 zur Darstellung gebracht: „In praktischer Absicht kann die Voraussetzung der Möglichkeit der historischen Erscheinung des Gottmenschen uns doch nichts vorteilen; weil das Urbild, welches wir dieser Erscheinung unterlegen, doch immer in uns (obwohl natürlichen Menschen) selbst gesucht werden muss, dessen Dasein in der menschlichen Seele schon für sich selbst unbegreiflich genug ist, dass man nicht eben nötig hat, ausser seinem übernatürlichen Ursprunge, ihn noch in einem besonderen Menschen hypostasiert anzunehmen."

heit in sich befasst, ist in praktischer Beziehung dargethan. Es entspricht dieser Vorgang der Statuierung der praktischen Freiheit (S. 608) der Kritik der reinen Vernunft, mit dem Unterschied, dass in der letzteren das einzelne Vernunftwesen Subjekt der Untersuchung ist, während in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft der generelle Gedanke der moralischen Menschheit der Betrachtung zu Grunde liegt. Beidemal ist die empirische Konstatierbarkeit der Realität dieser Idee für die praktische Annahme ihrer objektiven Geltung ohne Belang. Hieran schliesst sich eine Erörterung: Schwierigkeit gegen die Realität dieser Idee und Auflösung derselben (S. 68—82). Die aufgeworfenen Schwierigkeiten betreffen: 1. die Unangemessenheit der Dauer unseres Daseins zur Länge der geforderten sittlichen Entwicklung; 2. die moralische Glückseligkeit, sofern sie in der Unveränderlichkeit der in Hinbewegung auf das sittliche Ideal begriffenen Gesinnung besteht; 3. die moralische Verschuldung, sofern jeder Mensch, trotz des sittlichen Fortschritts, sich bewusst ist vom moralisch Bösen ausgegangen zu sein.

Diese drei angeführten Schwierigkeiten, von denen die zweite und dritte auf der Voraussetzung der Lösung der ersten sich aufbauen, beruhen in gleicher Weise auf einer neuen Betrachtungsweise, welche von hier ab in die Untersuchung hereinspielt und das ganze zweite Stück beherrscht. Die Aufstellung der in diesem Stück behandelten Idee fand statt in Hinsicht auf die Menschheit generell betrachtet. S. 61: „Das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Ratschlusses und zum Zweck der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen Vollkommenheit.“ Unter dieser generellen Betrachtungsweise hatte die Zusammenlegung des Subjektes dieser Idee mit dem Sohn Gottes, sofern letzterer die Menschheit ideell in sich begreift, überhaupt erst einen Wert. Bei der Erörterung der thatsächlichen Realität dieser Idee wurde zur Untersuchung der Frage, ob es notwendig sei, dass ein empirischer Mensch dieser Idee der Erfahrung nach entspreche, die generelle Betrachtungsweise, wo die Menschheit in einer Persönlichkeit enthalten gedacht ist, verlassen, und die Betrachtung in Hinsicht auf den einzelnen empirischen Menschen trat an die Stelle der generellen Betrachtung. Nun entstehen aber in Hinsicht der Erreichbarkeit „jener Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit in uns“ Schwierigkeiten, welche für die vorhergehende Betrachtungsweise gar nicht existierten. Die Erreichbarkeit der Idee ist nur in einem unendlichen Prozess denkbar; so lange die Menschheit, generell betrachtet, Subjekt dieser Aussage bleibt, hat diese Annahme keine Schwierigkeit; tritt aber der einzelne Mensch,

oder eine Pluralität desselben, als Subjekt ein, so ergiebt sich eine Schwierigkeit insofern, als die beschränkte Dauer des Lebens dieses einzelnen oder dieser Mehrheit zur Denkbarkeit der Vollziehung der unendlichen sittlichen Entwicklung nicht zureicht. In der Erörterung über die transcendentalen Hypothesen bietet KANT einen Einblick in die Verschiedenheit der Betrachtungsweisen, die er dann durch eine transcendentale Hypothese zu heben versucht: Kritik der reinen Vernunft S. 593: „Die Zufälligkeit der Zeugungen macht eine grosse Schwierigkeit wider die Meinung der auf Ewigkeiten sich erstreckenden Fortdauer eines Geschöpfes, dessen Leben unter unerheblichen und unserer Freiheit so ganz und gar überlassenen Zuständen zuerst angefangen hat. Was die Fortdauer der ganzen Gattung (hier auf Erden) betrifft, so hat diese Schwierigkeit in Ansehung derselben wenig auf sich, weil der Zufall im einzelnen nichtsdestoweniger einer Regel im ganzen unterworfen ist; aber in Ansehung eines jeden Individuums eine so mächtige Wirkung von so geringfügigen Ursachen zu erwarten, scheint allerdings bedenklich; hierwider kann man die transcendentale Hypothese aufbieten, dass alles Leben eigentlich nur intelligibel sei, dass dieses Leben eine blosse Erscheinung sei etc." Die drei obigen Schwierigkeiten, von denen die zweite und dritte in der ersten inbegriffen sind, gehen auf dieses Eintreten der singulären Betrachtungsweise an Stelle der generellen zurück. Die Lösung der ersten derselben verlangt, dass der Gedanke unendlicher Entwicklung mit der zeitlich beschränkten Dauer unseres Daseins in Einklang gebracht werde. Dies geschieht entweder durch Zuhülfenahme der Intelligenz Gottes, in der gleichsam die empirische Entwicklungsreihe in die Unendlichkeit verlängert sich darstellt, oder indem man zur Annahme der unendlichen Entwicklung eine zeit- und raumlose Daseinsweise der sittlichen Persönlichkeit postuliert, welche die empirische Entwicklung derselben bis zur Unendlichkeit fortsetzt („Postulat der Unsterblichkeit der Seele"). Der letztere Weg ist nur möglich, wenn man die sittliche Persönlichkeit mit dem intelligiblen Substrat des Vernunftwesens identisch setzt; dies fand in der Kritik der praktischen Vernunft statt. Wir sahen im Lauf der dortigen Untersuchung, dass dieses Verfahren auf der unvollständigen Erfassung des Wesens der sittlichen Persönlichkeit beruht und, konsequent durchgeführt, die sittliche Indifferenz in Hinsicht des moralischen zusammenfassenden Urteils unserer irdischen Existenz zur Folge hat. In der vorliegenden Stelle der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ist das Wesen der moralischen Persönlichkeit so tief erfasst, dass die Lösung auf diesem letzteren Wege unmöglich vollzogen werden kann; KANT schlägt den ersteren Weg ein und lässt das mora-

lische Urteil in der unendlichen Intelligenz Gottes sich vollziehen; in Hinsicht auf die erste Schwierigkeit lautet die Lösung also, „dass der Fortschritt des Guten ins Unendliche zur Angemessenheit mit dem heiligen Gesetz, wegen der Gesinnung, daraus er abgeleitet wird, die übersinnlich ist, von einem Herzenskündiger in seiner reinen intellektuellen Anschauung als ein vollendetes Ganze, auch der That (dem Lebenswandel nach) beurteilt werden könne, und so der Mensch, unerachtet seiner beständigen Mangelhaftigkeit, doch überhaupt Gott wohlgefällig zu sein erwarten könne, in welchem Zeitpunkt auch sein Dasein abgebrochen werden möge“ (S. 69). Es ist also dieselbe Frage, welche in der Kritik der praktischen Vernunft zum Unsterblichkeitspostulat führte; beidemal handelt es sich um die Unangemessenheit unseres irdischen Daseins zur Erreichung der geforderten Heiligkeit, sofern dieselbe als Resultat einer unendlichen Entwicklung gedacht ist. Während in der Lösung der Kritik der praktischen Vernunft das unendliche Dasein das endliche verschlingt und wertlos macht, wird der Wert der Unsterblichkeit für die Lösung der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft als überhaupt nicht im sittlichen Interesse liegend aufgefasst, sofern die Heiligkeit im Urteile Gottes als erreichbar vorstellbar ist, „in welchem Zeitpunkt auch das Dasein abgebrochen werde“. Die Lösung der beiden anderen Schwierigkeiten, die an sich wegen der untergeordneten Stellung dieser Fragen von geringem Interesse ist, erfolgt bei der zweiten durch Rekurs auf das vernünftige moralische Urteil: S. 70: „Der Mensch, welcher von der Epoche der angenommenen Grundsätze des Guten an ein genugsam langes Leben hindurch die Wirkung derselben auf die That, d. i. auf seinen zum immer Besseren fortschreitenden Lebenswandel, wahrgenommen hat, und daraus auf eine gründliche Besserung in seiner Gesinnung nur vermutungsweise zu schliessen, Anlass findet, kann doch auch vernünftiger Weise hoffen, dass, da dergleichen Fortschritte, wenn ihr Prinzip nur gut ist, die Kraft zu den folgenden immer noch vergrössern, er in diesem Erdenleben diese Bahn nicht mehr verlassen, sondern immer noch mutiger darauf fortrücken werde“; bei der dritten Schwierigkeit, welche auf der vorgestellten Solidarität des verschuldeten Menschen mit dem in die Erscheinung getretenen Idealmenschen beruht (S. 77 u. 78), wodurch das, „was bei uns im Erdenleben immer nur im blossen Werden (nämlich ein Gott wohlgefälliger Mensch zu sein), uns gleich, als ob wir schon hier im vollen Besitz derselben wären, zugerechnet wird“ — ist die Lösung nach Kant's eigenem Urteil (S. 79) von gar keinem praktischen Gebrauch. Das Interesse dieser beiden Fragen in Hinsicht auf den Gedankengang der kantischen Erörterung liegt auf einem anderen Gebiete.

Es wurde oben behauptet, dass beide Fragen in der ersten schon inbegriffen sind, sofern sie erst unter der Voraussetzung der Lösungsmöglichkeit der ersten Geltung bekommen. Diese Abhängigkeit zeigt sich darin, dass der in der ersten Frage enthaltene Gegensatz der Forderung einer unendlichen sittlichen Entwicklung und der beschränkten Dauer unseres Daseins, welcher durch die Verlegung des sittlichen Urteils in die unendliche Intelligenz Gottes ausgeglichen wurde, in den beiden untergeordneten Fragen in der Form einer hypothetischen Annahme der Fortsetzung unserer Existenz wiederkehrt. Während für die dritte Frage diese Thatsache nur in einer nebensächlichen Bemerkung sich kundgiebt (vgl. S. 78), liegt für die zweite Frage der Hauptnachdruck der Erörterung auf dieser hypothetischen Annahme: S. 70—73 handelt es sich in dem Haupttext und in der grossen Anmerkung um die Frage der Verbindung der Annahme eines unendlich fortgesetzten Daseins mit der moralischen Beurteilung unseres irdischen Daseins; es wird das Verhältnis unserer empirischen moralischen Persönlichkeit zu der Fortdauer unseres Wesens erörtert. In der Kritik der praktischen Vernunft führte gerade die Forderung der Heiligkeit, welche das Sittengesetz aufstellte, zur Verbindung der moralischen Persönlichkeit mit dem intelligiblen Substrat des Vernunftwesens, sofern die Identifizierung beider die Unendlichkeit der geforderten moralischen Entwicklung zu garantieren schien; zugleich konstatierten wir, wie durch diese Annahme die Möglichkeit der moralischen Beurteilung unseres raumzeitlichen Daseins aufgegeben wurde. So ist es von vornherein wahrscheinlich, dass die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, wo der Hauptnachdruck auf der sittlichen Beurteilung der empirischen moralischen Persönlichkeit beruht, diese Verbindung zwischen Diesseits und Jenseits in Hinsicht der sittlichen Entwicklung nicht vollziehen werde. Dies war schon für die religionsphilosophische Skizze der Kritik der reinen Vernunft der Fall, welche diesen Unterschied mit der Kritik der praktischen Vernunft dadurch anzeigte, dass sie von einem „künftigen Leben" sprach, während die letztere durchgängig mit der „Unsterblichkeit der Seele" operierte. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft steht schon durch die gebrauchten Ausdrücke auf Seiten der Kritik der reinen Vernunft gegen die Kritik der praktischen Vernunft, indem sie von einem „anderen Leben" (S. 70), „von einem künftigen Leben" (S. 71) spricht und durch die hypothetische Einführung dieses Begriffs zeigt, dass die Forderung der sittlichen Beurteilung in Hinsicht auf die Statuierung unserer unendlichen Dauer indifferent ist[1];

[1] S. 168 findet sich ein Beispiel des Gebrauchs des Begriffs „Unsterblichkeit" in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Dieser Ausdruck muss

der Grundsatz der praktischen Vernunft, die sich der Grenzen ihrer Aussagen bewusst ist, lautet nämlich (S. 73 Anmerkung): „Wir können nur aus unserem geführten Lebenswandel schliessen, ob wir Gott wohlgefällige Menschen sind oder nicht, und da derselbe mit diesem Leben zu Ende geht, so schliesst sich auch für uns die Rechnung, deren Fazit es allein geben muss, ob wir uns für gerecht halten können oder nicht.“ In der Kritik der praktischen Vernunft wurde die Annahme unserer unendlichen Existenz, ohne Rücksicht auf die moralische Beurteilung unseres irdischen Daseins, nur in Hinsicht der Möglichkeit der Heiligkeit des Vernunftwesens als Forderung aufgestellt; in der religionsphilosophischen Skizze war das künftige Leben die notwendige Voraussetzung der Anteilnahme an der künftigen Welt; in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft wird die Ewigkeit unseres Daseins in Hinsicht auf die Aufrechterhaltung der Strenge und Tragweite der moralischen Beurteilung unseres irdischen Daseins als Problem empfunden, indem dieselbe entweder notwendig die Ewigkeit der Verdammung wie der Seligkeit zur Folge hat, oder wenn eine letzthinige allgemeine Seligkeit angenommen wird, der Ernst der sittlichen Verantwortung der Menschen an Kraft verliert. So entsteht hier in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, sofern die sittliche Persönlichkeit konsequent als Subjekt der Aussagen festgehalten wird, eine Schwierigkeit, welche die Fortsetzung der Entwicklung unserer moralischen Persönlichkeit nach unserem irdischen Dasein als sittlich indifferent empfindet; von hier aus würde also nicht die Notwendigkeit der praktisch-sittlichen Forderung der Fortdauer unserer Persönlichkeit sich ergeben.

Es ist noch erinnerlich, wie in der Kritik der praktischen Vernunft mit der praktischen Annahme der Unsterblichkeit die Setzung des Daseins Gottes nebenher ging und im Postulat des Daseins Gottes als Garanten der intelligibel-moralischen Welt die Unsterblichkeit, sofern sie als Anteilnahme an der letzteren gedacht ist, zugleich mitgesetzt war. Ebenso verhält es sich in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft bei der Auflösung der ersten Schwierigkeit: sie erfolgt dadurch, dass die sittliche Gesamtbeurteilung unseres Daseins als in der absoluten Intelligenz eines höchsten moralischen Wesens vollzogen gedacht wird; damit ist die Existenz dieses Wesens als in praktischer Hinsicht real dargethan, zugleich auch aber unsere übersinnliche Existenz, als gedachte Fortsetzung unseres

hier notwendig eintreten, da der Gedankengang ein ganz anderer ist als in den oben berührten Stellen, indem nämlich „von der Dauer des Menschen, die dem moralischen Zweck angemessen ist“, die Rede ist.

irdischen Daseins mitgesetzt, sofern wir durch das Urteil des obersten moralischen Wesens den Lohn unseres Wandels empfangen sollen. Zu der praktischen Annahme der Fortdauer unseres Daseins gelangt also auch dieser Abschnitt der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, aber dieses Resultat ist grundverschieden mit der praktischen Annahme der Unsterblichkeit in der Kritik der praktischen Vernunft; die beiden Gedankengänge haben absolut nichts gemein und widerstreben sich in jedem Punkte. In der Kritik der praktischen Vernunft wird die Unsterblichkeit im Interesse der unendlichen sittlichen Entwicklung postuliert, in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ist diese Entwicklung als mit dem irdischen Leben abgeschlossen gedacht, und die Setzung eines künftigen Lebens, die für die moralische Entwicklung ganz uninteressiert ist, bietet gerade Schwierigkeiten dadurch, dass sie die sittlichen Gegensätze in die Ewigkeit verlängert, und so eine intelligibel-moralische Welt, in Hinsicht welcher die Kritik der praktischen Vernunft die Unsterblichkeit als Postulat aufstellte, zur Unmöglichkeit macht! Hier zeigt es sich, dass die Identifizierung des intelligiblen Substrats des Vernunftwesens und der sittlichen Persönlichkeit mit der Aufrechterhaltung der moralischen Beurteilung unseres irdischen Daseins unvereinbar ist oder mit derselben nur in Einklang gebracht werden kann, wenn man die Annehmbarkeit des schärfsten Dualismus rechtfertigen kann. Letztere Annahme widerspricht aber der Forderung der Realisierung des höchsten Guts, als einer sittlich-intelligiblen Welt gedacht; damit wird auch das moralische Gesetz illusorisch, und die ganze Untersuchung kehrt in Nichts zurück.

In der Auflösung des von uns behandelten Abschnitts der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ahnt man alle diese Schwierigkeiten, aber ohne die Tragweite derselben voll ermessen zu können, weil durch die Anlehnung an den dogmatischen Sprachgebrauch die ganze Verschiedenheit, die in den Ausdrücken „Unsterblichkeit“ und „ein künftiges Leben“ in Hinsicht auf ihr Verhältnis zu der durch das Sittengesetz geforderten unendlichen moralischen Entwicklung liegt, verdeckt wird. Dass die Stellung und Entwicklung des Gedankens der Fortsetzung unseres Daseins den tiefen Unterschied zwischen der religionsphilosophischen Skizze und dem Gedankengang der Kritik der praktischen Vernunft bezeichnet, ist schon früher dargethan. Nun haben wir gefunden, dass in dieser Frage die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft der Kritik der reinen Vernunft näher steht als der Kritik der praktischen Vernunft, indem beide von einem künftigen Leben sprechen und diese Idee nicht durch

die Notwendigkeit der Annahme einer unendlichen moralischen Entwicklung unserer Persönlichkeit motivieren; letztere Annahme macht in der Kritik der praktischen Vernunft die Grundlage der Aufstellung des Postulats der Unsterblichkeit der Seele aus, welche durch die Identifizierung der moralischen Persönlichkeit mit dem intelligiblen Substrat des Vernunftwesens scheinbar auf dem Boden des kritischen Idealismus realisiert wird. Für diese letztere Betrachtungsweise ist das zusammenfassende moralische Urteil unseres irdischen Daseins gerade durch die Kontinuität der moralischen Entwicklung, welche dasselbe mit dem intelligiblen Dasein im Begriff des Unsterblichkeitspostulats verbindet, von keinem Interesse; das intelligible Dasein wird mit dem Dasein in der moralischen Welt anstandslos gleichgesetzt durch die Identifizierung der letzteren mit der intelligiblen Welt. Hingegen in der religionsphilosophischen Skizze und in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft steht ein moralischer Urteilsspruch, welcher die Gesamtsumme unseres Verhaltens in der Sinnenwelt zieht, auf der Schwelle zwischen dem Diesseits und dem Jenseits; die religionsphilosophische Skizze drückt dies S. 614 so aus, „dass wir die moralische Welt als eine Folge unseres Verhaltens in der Sinnenwelt ansehen müssen", wobei sie aber auf derselben Seite die Identifizierung der moralischen Welt mit der intelligiblen Welt festhalten will; damit ist aber die Auffassung der zukünftigen Welt als eine Folge unseres moralischen Verhaltens in der Sinnenwelt illusorisch geworden, weil die vorausgesetzte moralische Beurteilung unseres irdischen Verhaltens die Möglichkeit eines doppelten Ausgangs aufrecht erhalten muss, wobei also das zukünftige Dasein nicht mit dem Leben in der moralischen Welt gleichgesetzt werden kann. So steht die religionsphilosophische Skizze auf der Scheide zwischen der Kritik der praktischen Vernunft und der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft; mit der letzteren teilt sie den Begriff des „zukünftigen Lebens" und das damit bezeichnete Verhältnis zwischen der Fortsetzung unseres Daseins und der moralischen Beurteilung des irdischen Verhaltens; mit der ersteren teilt sie die Identifizierung der moralischen Welt mit der intelligiblen, deren Schwierigkeit in dem Gebrauch des unbestimmten Artikels bei der Einführung des Begriffs der intelligiblen Welt sich kundgiebt. So birgt die religionsphilosophische Skizze in Hinsicht der Fortsetzung unseres Daseins im Verhältnis zur moralischen Beurteilung unseres irdischen Lebens einen Gegensatz, welchen die Vertiefung der Frage in der Kritik der praktischen Vernunft und der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft offen zu Tage treten lässt. Die zwei widerstrebenden Gedankenreihen

sind in der religionsphilosophischen Skizze dadurch zusammengehalten, dass die praktische Annahme des höchsten Guts, eines moralischen Weltherrschers, und des höchsten abgeleiteten Guts, der moralischen Welt, der Setzung des künftigen Lebens vorausgehen; damit ist zugleich gegeben, dass der Begriff Gottes als des moralischen Gesetzgebers und Richters vor der Annahme des künftigen Daseins in die Untersuchung eingeführt ist, und so die Persönlichkeit gewonnen ist, in deren Urteil der Mensch das Dasein in einer zukünftigen sittlichen Welt als Folge seines Verhaltens in der Sinnenwelt betrachten kann. Es ist bezeichnend, dass in dem Gedankengang, welcher das künftige Dasein auf Grund eines moralischen Richterspruchs Gottes aus dem diesseitigen moralischen Verhalten ableitet, die Gewinnung des Begriffes Gottes als moralischen Weltschöpfers und Gesetzgebers der Einführung der Forderung der unendlichen Fortsetzung unseres Daseins vorausgehen muss. In der Kritik der praktischen Vernunft, wo die moralische Beurteilung unseres irdischen Daseins mit dem Unsterblichkeitspostulat gar keine Verbindung hat, wird konsequent das Postulat der Unsterblichkeit vor dem Postulat des Daseins Gottes als moralischen Weltschöpfers und Gesetzgebers erledigt. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft befindet sich in einer eigentümlichen Stellung: das zukünftige Dasein wird bei der Annahme des Vollzugs der moralischen Beurteilung unseres Daseins in der Intelligenz Gottes zugleich mitgesetzt; die Verlegung des moralischen Urteils in die unendliche Intelligenz Gottes ist die einzige Möglichkeit, die Schwierigkeit zu lösen, welche darin besteht, „dass die Entfernung des Guten, das wir bewirken sollen, von dem Bösen, von dem wir ausgehen, unendlich ist, und sofern, was die That, d. i. die Angemessenheit des Lebenswandels zur Heiligkeit des Gesetzes betrifft, in keiner Zeit erreichbar ist“. Nun ist mit der Thatsache des Sittengesetzes zunächst nur meine Persönlichkeit als Subjekt der sittlichen Beurteilung gegeben; soll das moralische Urteil, infolge der Schwierigkeiten, welche sich durch die absolut gegensätzliche Begriffsfassung von Gut und Böse ergeben, in die unendliche Intelligenz Gottes verlegt werden, so ist unumgänglich notwendig, dass der Begriff Gottes als moralischen Gesetzgebers und sittlichen Richters durch eine vorhergehende Erörterung als praktisch notwendige Annahme dargethan werde. Dies ist aber in dem vorliegenden Abschnitt der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft nicht der Fall: der Begriff Gottes als moralischen Weltschöpfers, Gesetzgebers und Richters wird zwar vorausgesetzt, sofern die ganze Darstellung in Anlehnung an christlich-dogmatische Gedanken und Sprachweise sich vollzieht;

die wirkliche Setzung dieses Begriffes aber durch eine moralische Erwägung erfolgt erst S. 101 ff., wie wir am Anfang dieses Abschnitts dargethan haben. Auf eine vorhergehende Schrift KANT's kann sich die in diesem Abschnitt der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft mitgeführte Verbindung zwischen Gottesbegriff und moralischem Gesetz nicht stützen, da in der Kritik der praktischen Vernunft der Gedankengang ein ganz verschiedener ist, und die Gewinnung des moralischen Gottesbegriffes dem Postulat der Unsterblichkeit erst folgt. So fehlt der Untergrund, auf dem sich die Lösung der Schwierigkeiten S. 68 ff. vollzieht; durch die Anlehnung an die dogmatischen Sätze des Christentums wird ein scheinbares Fundament geschaffen und die moralische Hauptschwierigkeit der kantischen Religionsphilosophie, die Verbindung des moralischen Gesetzes mit dem Begriff Gottes, scheinbar überwunden; der Grundgedanke der kantischen „philosophischen Religionslehre“, alle Aussagen aus der Thatsache des Sittengesetzes und den damit sich ergebenden praktischen Forderungen abzuleiten, ist thatsächlich aufgegeben.

Diese nur durch unwillkürliche Täuschung gelösten Schwierigkeiten gehen alle auf den einen Gedanken der Unangemessenheit der Dauer unseres Daseins zur Forderung der unendlichen sittlichen Entwicklung zurück. Sie kamen dadurch zu Bewusstsein, dass an Stelle des Menschen in generellem Sinn der einzelne Mensch als Subjekt in den Gedankengang eintrat. Mit dem Augenblick, wo die generelle Betrachtungsweise wieder zur Geltung kommt, der Mensch als Subjekt der Untersuchung gerade dadurch, dass er in Gemeinschaft mit der Menschheit überhaupt steht, eintritt, verschwinden auch die Schwierigkeiten: die Unendlichkeit der moralischen Entwicklung stimmt zu der unabsehbaren Dauer des Menschengeschlechtes überhaupt. Auf dieser ebenen Bahn befindet sich die Untersuchung mit dem Beginn des dritten Abschnitts der philosophischen Religionslehre: „Von dem Sieg des guten Prinzips über das Böse.“ Die Fassung dieser Ueberschrift soll den Fortschritt des Gedankengangs dieses dritten Abschnitts gegenüber dem zweiten („Kampf des guten Prinzips mit dem Bösen“) zum Ausdruck bringen. Es frägt sich nun, ob wirklich ein organischer Gedankenfortschritt vorliegt. Wenn man sich vorhält, dass im zweiten Abschnitt der Mensch als Einzelwesen betrachtet, im dritten der Mensch generell, sofern er die Gemeinschaft mit der Menschheit in sich begreift, als Subjekt in Frage kommt und die Darstellung beherrscht, wenn man sich ferner bewusst wird, wie wenig der dritte Abschnitt auf den zweiten zurückgreift, so wird man eher zur Annahme neigen, dass in beiden Abschnitten im Grunde dieselbe Frage

unter verschiedener Subjektsvoraussetzung behandelt ist. Die Entscheidung dieser Frage hängt von der Untersuchung des Gedankengangs dieses dritten Abschnitts ab.

Ausgangspunkt bildet der böse Naturzustand, der unbegreiflich ist seinem Eintreten nach, in welchem sich „der Mensch aber gleichwohl durch eigene Schuld befindet“ (S. 96). Wie kann er sich aus demselben herausarbeiten? Nun kommt eine Wendung, durch die für die ganze folgende Betrachtung, mit jedem einzelnen Menschen, die Menschheit allgemein zugleich mitgesetzt ist: die Verkehrung seiner ursprünglich guten Anlage vollzieht sich unter der Einwirkung der Gemeinschaft mit der übrigen Menschheit. Wie er für den Fall in die böse Naturbeschaffenheit mit einem Schlag aus der Isolierung herausgehoben wird, so geschieht es auch für die Möglichkeit der sittlichen Besserung; S. 97: „Wenn keine Mittel ausgefunden werden können, eine ganz eigentlich auf die Verhütung des Bösen und zu Beförderung des Guten im Menschen abzweckende Vereinigung als eine bestehende und sich immer ausbreitende, bloss auf die Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft zu errichten, welche mit vereinigten Kräften dem Bösen entgegenwirkte, so würde dieses, so viel der einzelne Mensch auch gethan haben möchte, um sich der Herrschaft derselben zu entziehen, ihn doch unablässig in der Gefahr des Rückfalls unter dieselbe erhalten.“ Diese moralische Gesellschaft, die das ganze Menschengeschlecht in sich beschliessen soll, wird „durch die Vernunft zur Aufgabe und Pflicht gemacht“ (S. 97). Vorbedingung der Möglichkeit dieser moralischen Gesellschaft ist die Organisierung der Menschheit in bürgerlichrechtlicher Verbindung. Der rechtliche Staat ist die Vorbedingung des ethischen Staats, als eines Reichs des guten Prinzips, „wovon die „Idee“ in der menschlichen Vernunft ihre ganz wohlbegründete objektive Realität hat, als Pflicht zu einem solchen Staate zu einigen, wenn es gleich subjektiv von dem guten Willen der Menschen nie gehofft werden könnte, dass sie jemals zu diesem Zwecke mit Eintracht hinzuwirken sich entschliessen würden“ (S. 98). Von dem politischen unterscheidet sich das ethische gemeine Wesen dadurch, „dass sein Begriff immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen wird“ (S. 100). Das Heraustreten aus dem Naturzustand in ein rechtliches Verhältnis bezieht sich auf die Pflichten der Menschen gegen Menschen; in dem ethischen gemeinen Wesen haben wir nun eine Pflicht von ihrer eigenen Art, „nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst“ (S. 101). Damit ist die volle Höhe der generellen Betrachtungsweise erreicht. „Jede Gattung vernünftiger Wesen ist nämlich objektiv in der Idee der Vernunft zu einem gemein-

schaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten, als eines gemeinschaftlichen Guts, bestimmt" (S. 101). „Weil aber das höchste sittliche Gut durch die Bestrebung der einzelnen Person zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, sondern eine Vereinigung derselben in ein Ganzes zu eben demselben Zwecke erfordert, in welchem und durch dessen Einheit es allein zu Stande kommen kann, die Idee aber von einem solchen Ganzen, eine von allen moralischen Gesetzen (die das betreffen, wovon wir wissen, dass es in unserer Gewalt steht) ganz unterschiedene Idee ist, nämlich auf ein Ganzes hinzuwirken, wovon wir nicht wissen können, ob es als ein solches auch in unserer Gewalt stehe: so ist die Pflicht der Art und dem Prinzip nach von allen anderen unterschieden. Man wird schon zum Voraus vermuten, dass diese Pflicht der Voraussetzung einer anderen Idee, nämlich der eines höheren moralischen Wesens bedürfen werde, durch dessen allgemeine Veranstaltung die für sich unzulänglichen Kräfte der einzelnen zu einer gemeinsamen Wirkung vereinigt werden" (S. 102). So wird die Forderung des Daseins Gottes aus der Notwendigkeit der Begründung der Mitarbeit an der sittlichen Gemeinschaft begründet, welche, sofern ihre letzthinige Vollendung nicht in den Kräften des einzelnen steht, nicht mehr durch die Thatsache des Sittengesetzes zugleich gegeben ist, da dieses der persönlichen Forderung immer zugleich die Aussicht auf die persönliche Vollendungsunmöglichkeit beigesellt; dem entsprechend wird die notwendige Annahme des Daseins eines höchsten moralischen Wesens (Gottes) gerade dadurch herbeigeführt, dass das moralische Einzelwesen den sittlichen Fortschritt nur in der moralischen Gemeinschaft für möglich erkennt, deren Idee, sofern sie notwendig auf die Gesamtheit der Menschheit weist, zur Idee des höchsten Guts, als eines gemeinschaftlichen Guts führt[1]; die Mitarbeit an dem letzteren, als Pflicht für das moralische Einzelwesen vorgestellt, nötigt uns die Idee eines moralischen höchsten Wesens auf, welches diese Zusammenarbeit der einzelnen zur Erreichung des Zwecks hinreichend ergänzt. Das Eigentümliche dieses Gedankengangs besteht darin, dass die praktische Annahme des moralischen Gottes erfolgt, um das Mitwirken des ein-

[1] Derselbe Gedanke mit demselben auf die Gemeinschaft hinweisenden Zusatz zum höchsten Gut findet sich S. 150: „Weil der Mensch die mit der reinen moralischen Gesinnung unzertrennlich verbundene Idee des höchsten Guts (nicht allein von Seiten der dazu gehörigen Glückseligkeit, sondern auch der notwendigen Vereinigung der Menschen zu dem ganzen Zweck), nicht selbst realisieren kann, gleichwohl aber darauf hinzuwirken in sich die Pflicht trifft, so findet er sich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranstaltung eines moralischen Weltherrschers hingezogen, wodurch dieser Zweck allein möglich ist".

zelnen an der Erreichung des höchsten Guts, insofern dieses aus der gemeinschaftlichen sittlichen Arbeit der Menschheit resultieren soll, als moralische Pflicht aufrecht erhalten zu können.

Die praktische Annahme des Gottesbegriffes in der Postulatsaufstellung der Kritik der praktischen Vernunft (S. 149ff.) hat mit diesem Gedankengang gar nichts gemein, da sie das Subjekt in seiner Isoliertheit dem Naturgeschehen entgegensetzt und für die Zusammenstimmung von Tugend und Glückseligkeit das Dasein eines moralischen Welturhebers beansprucht, wobei das so beschaffene höchste Gut erst in der intelligiblen Welt verwirklicht gedacht ist, während bei dem eben dargelegten Gedankengang auf der Zusammenarbeit der Menschheit gerade der Hauptnachdruck liegt. Wenn man nach diesen Erwägungen den betreffenden Gedankengang der Kritik der praktischen Vernunft mit dem obigen vergleicht, so wird man gewahr, dass sie eigentlich nichts als die schematische Verbindung von Begriffen gemein haben, wobei weder der präzise Inhalt der gleichnamigen Begriffe (man denke an die Verschiedenheit der beidemale zu Grunde liegenden Fassung des Begriffs vom höchsten Gut) identisch ist, noch der die schematische Verbindung dieser ungleichen Begriffe hervorbringende Gedankengang derselbe ist. Die religionsphilosophische Skizze hält auch hier (vgl. S. 613), wie in der Frage der sittlichen Begründung der Fortdauer unserer moralischen Persönlichkeit, eine eigentümliche Mitte zwischen der Kritik der praktischen Vernunft und der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft in Hinsicht auf die praktische Forderung des Gottesbegriffes: für die Begriffsfassung des höchsten Guts lehnt sie sich an erstere an, indem sie dasselbe „als mit der Moralität verbundene Glückseligkeit" (S. 613) denkt (während in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft der Begriff des höchsten Guts im alleinigen Hinblick auf die Möglichkeit des sittlichen Fortschritts des einzelnen im Verein mit der Menschheit eingeführt ist). In diesen Begriff trägt die religionsphilosophische Skizze den Gedanken der Gemeinschaft ein, durch die Annahme, „dass ein solches System der mit der Moralität verbundenen proportionierten Glückseligkeit sich auch als notwendig denken lasse, weil die durch die sittlichen Gesetze teils bewegte, teils restringierte Freiheit, selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst, unter der Leitung solcher Prinzipien, Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt sein würden". In diesem, über die Fassung des Begriffs des höchsten Guts in der Kritik der praktischen Vernunft hinausragenden eigentümlichen Eintrag der religionsphilosophischen Skizze liegt es begründet, dass die praktische Annahme des Gottes-

begriffs so nahe Berührungen mit der Ausführung dieses Gedankens in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft bietet, indem die Annahme des moralischen Welturhebers in beiden Fällen zur Ergänzung der gemeinschaftlichen sittlichen Arbeit der Menschheit als praktisch notwendig dargethan wird (vgl. Kritik der reinen Vernunft S. 613 u. 614). Der Fortschritt der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft verglichen mit der religionsphilosophischen Skizze liegt in der tieferen Fassung des Begriffs des höchsten Guts begründet; schon in der Erledigung der zweiten Schwierigkeit (S. 69 ff.) wird der Begriff einer Glückseligkeit eingeführt, welche sich als moralische Glückseligkeit von der physischen Glückseligkeit scharf abhebt; derselbe Unterschied prägt sich dann in der Anmerkung S. 78 noch schärfer aus und liegt der Fassung des Begriffs des höchsten Guts (S. 101) zu Grunde. Dadurch erhält derselbe einen viel tieferen Inhalt, als es die Auffassung des Begriffs des höchsten Guts in der religionsphilosophischen Skizze und in der Kritik der praktischen Vernunft vermuten lässt; die Gewinnung der Gottesidee gründet sich demnach rein auf der notwendigen Annahme der pflichtmässigen Bethätigung des einzelnen an der moralischen Gesammtarbeit der Menschheit, sofern in derselben erst die Möglichkeit des stetigen sittlichen Fortschritts des einzelnen gegeben ist. Dies ist die eine Linie der praktischen Annahme des moralischen Gottesbegriffs, sofern durch letzteren die Möglichkeit der Vollendung eines die ganze Menschheit umfassenden ethischen Wesens als des höchsten Guts garantiert ist. Die zweite Herleitung des Gottesbegriffs beruht auf der ethischen Vertiefung des Begriffs des höchsten Guts und ergiebt sich notwendig aus dem Wesen „des ethischen gemeinen Wesens“, im Unterschied zu jeder rechtlichen Gemeinschaft. In dem ersteren kann „das Volk als solches nicht selbst für gesetzgebend angesehen werden“ (S. 103). „Denn in einem ethischen gemeinen Wesen sind alle Gesetze ganz eigentlich darauf bestellt, die Moralität der Handlungen (welche etwas Innerliches ist), mithin nicht unter öffentlichen menschlichen Gesetzen stehen kann, zu befördern. Es muss also ein anderer als das Volk sein, der für ein ethisches gemeines Wesen als öffentlich gesetzgebend angegeben werden könnte.“ Im Wesen der ethischen Gesetze liegt es, dass sie auch als bloss von dem Willen dieses Oberen ursprünglich ausgehend, nicht verbindend gedacht werden. „Also kann nur ein solcher als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens gedacht werden, in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen; welcher daher auch ein Herzenskündiger sein muss, um das Innerste der Gesinnungen eines jeden zu durchschauen, und, wie es in

jedem gemeinen Wesen sein muss, jedem, was seine Thaten wert sind, zukommen zu lassen. Dieses ist aber der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher" (S. 104). Das Gemeinsame der eben angeführten Erörterungen der praktischen Annahme des Daseins Gottes besteht darin, dass dieselbe in Hinsicht auf menschlich-sittliche Gemeinschaft ihrem Begriff und der Möglichkeit ihrer Vollendung nach aufgestellt ist (S. 151). „Diese Idee eines moralischen Weltherrschers ist eine Aufgabe für unsere praktische Vernunft." Der Begriff Gottes wird nach drei Seiten entwickelt: 1. Gott als heiliger Gesetzgeber, 2. als Erhalter des menschlichen Geschlechts, als gütiger Regierer und moralischer Versorger desselben, 3. als Verwalter seiner heiligen Gesetze (S. 151). „Dieser Glaube enthält eigentlich kein Geheimnis, weil er lediglich das moralische Verhalten Gottes zum menschlichen Geschlechte ausdrückt" (S. 151). Diese Herleitung des Gottesbegriffes aus dem Wesen der Idee einer die Menschheit als solche umfassenden, in sittlichem Fortschritt begriffenen Gemeinschaft, führt nicht allein viel natürlicher zur Gewinnung der kantischen Religionsdefinition „als Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote" [1], sondern giebt dieser Definition selbst einen viel tieferen moralischen Wert. Es ist interessant in dieser Hinsicht S. 155 der Kritik der praktischen Vernunft, wo diese Religionsdefinition eintritt, mit der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft zu vergleichen. In letzterer wird diese Religionsdefinition ganz natürlich gleichzeitig mit dem moralischen Gottesbegriff gewonnen (vgl. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 103), und die Definition stimmt zu dem Gottesbegriff, insofern letzterer gerade aus der Notwendigkeit der sittlichen Bethätigung des einzelnen an der moralischen Entwicklung der gesamten Menschheit erwachsen ist; so vollzieht sich die praktische Annahme des Gottesbegriffs in gleichem Masse, als die Verbindung desselben mit dem Sittengesetz zu Stande kommt. Hingegen in der Kritik der praktischen Vernunft S. 155 ist der Gedankengang, welcher die eingeführte Religionsdefinition mit dem vorhergehenden und nachfolgenden verknüpft, ein ganz verschiedener: der moralische Gottesbegriff ist nicht in Hinsicht auf das Resultat der sittlichen Arbeit der Menschheit gewonnen, sondern er garantiert nur die Proportion zwischen Tugend und Glückseligkeit; da aber letztere erst in der intelligiblen Welt eintritt, so ist

[1] In der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft wird auf diese Definition zurückgegriffen (S. 108, 116, 164). Auf S. 103, wo in der Erreichung der moralischen Gottesidee zugleich die moralische Religionsdefinition erreicht ist, findet sie sich in den Text verwoben: „in Ansehung dessen alle wahren Pflichten zugleich als seine Gebote vorgestellt werden."

der Gottesbegriff nur in eine scheinbare Verbindung mit der moralischen Bethätigung in der sinnlichen Welt gesetzt, und dadurch die Verbindung zwischen Gott und dem moralischen Gesetz eine äusserliche geworden. Der ganze Unterschied des Verfahrens, wenn man sich die Art der Gewinnung des moralischen Gottesbegriffs und der damit verbundenen Religionsdefinition in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft vorhält, drückt sich in einem Satze der Kritik der praktischen Vernunft, der im Zusammenhang mit der Religionsdefinition eingeführt wird, aus: S. 155 (Kritik der praktischen Vernunft): „Das moralische Gesetz gebietet, das höchste Gut (als Einheit von Tugend und Glückseligkeit) in einer Welt mir zum letzten Gegenstande alles Verhaltens zu machen.“

Dass in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft die Verbindung des Gottesbegriffs mit dem Sittengesetz eine natürliche, aus der Art der Gewinnung des Gottesbegriffs selbst herausgewachsene ist, zeigt sich darin, dass in dieser Schrift die Kautelen, die in der Kritik der reinen Vernunft und in der Kritik der praktischen Vernunft zum Zweck haben, bei dieser Verbindung die Selbständigkeit des Sittengesetzes festzuhalten, absolut fehlen, da diese Verbindung einer solchen Sicherstellung nicht bedarf. Hingegen vergleiche man damit die darauf bezüglichen Ausführungen Kritik der reinen Vernunft S. 619 u. 620 und Kritik der praktischen Vernunft S. 155. Nun besteht gerade die Hauptschwierigkeit der kantischen Religionsphilosophie in der Vollziehung dieser Verbindung zwischen dem Gottesbegriff und dem Sittengesetze; so drückt sich auch in diesem Hauptproblem der tiefe Unterschied zwischen der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft und der Kritik der praktischen Vernunft aus, trotzdem sie dieselbe Religionsdefinition haben.

Mit S. 104 schliesst der religionsphilosophische Aufbau der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Drei „Ideen“ haben sich auf Grund der Thatsache des Sittengesetzes in logischer Verkettung miteinander als praktisch notwendige Annahme aufgedrängt; zunächst die Idee der vollendeten moralischen Persönlichkeit (S. 63); da die Entwicklung derselben nur in der moralischen Gemeinschaft sich vollziehen kann, so führt sie notwendig zur Idee einer die gesamte Menschheit umfassenden sittlichen Gemeinschaft, welche sich als Reich Gottes, als das höchste Gut darstellt; zur Möglichkeit des Wesens einer solchen Gemeinschaft und zur Motivierung der sittlichen Mitarbeit des einzelnen an diesem Werk muss die praktische Realität einer höchsten moralischen Persönlichkeit, Gottes als des moralischen Gesetzgebers und Richters angenommen werden.

Dieser Gedankengang, dessen Geschlossenheit nur durch die eigentümlichen Voraussetzungen der vorliegenden kantischen Darstellung verdeckt wird, steht also in genauer Parallele mit den verwandten Gedankenentwicklungen der religionsphilosophischen Skizze und der Kritik der praktischen Vernunft, wie wir dies nicht nur aus der Möglichkeit, sondern auch aus der sich aufdrängenden Notwendigkeit eines Vergleichs in den einzelnen Punkten erkannt haben. Während nun aber in den beiden letzteren Schriften mit dem Einfügen des Schlusssteins in den Gedankenaufbau das Werk vollendet ist, wird die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft an diesem Punkte gezwungen, diese Ergebnisse des moralisch-religiösen Vernunftgebrauchs mit den historischen Grössen, die denselben entsprechen, in Verbindung zu setzen.

Es handelt sich hauptsächlich um den Begriff der Kirche, als einer irdischen Veranstaltung, welche sich in unendlichem Fortschritt dem Reiche Gottes nähert. Hier begegnet Kant denselben Schwierigkeiten, welche schon den Wert der Zusammenlegung der Idee der vollendeten moralischen Menschheit mit der historischen Erscheinung Jesu, des gedachten Gottmenschen, in Frage stellten. Die Durchführung dieses Versuches, welche durch den damaligen Stand der historischen Forschung teils begünstigt, teils gehemmt wurde, hat für den Gang, welchen unsere Untersuchung einhält, keinen Wert[1]. Sie ist jedoch, ihrem Grundgedanken nach, von grosser Bedeutung für die Entscheidung der Frage, die wir beim Uebergang des zweiten Abschnitts der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft zum dritten aufgeworfen haben, ob der dritte Abschnitt, was den Gedankenfortschritt betrifft, in Parallelismus oder in Kontinuität zum zweiten steht.

Die Grundfrage der im zweiten Abschnitt abgethanen Schwierigkeiten erhob sich auf der Einsicht der Unangemessenheit der Dauer eines einzelnen oder einer Mehrheit von Menschen zu der durch das Sittengesetz geforderten unendlichen Entwicklung; die Lösung bestand

---

[1] Zu welchen Konsequenzen eine auf diesem Standort vorgenommene derartige Verbindung führt, zeigt Kant's Auslassung über den exegetischen Kanon S. 116: „Das Theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch nicht interessieren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote (was das Wesentliche aller Religion ausmacht) hinwirkt. Diese Auslegung mag uns selbst in Ansehung des Textes oft gezwungen erscheinen, oft es auch wirklich sein, und doch muss sie, wenn es nur möglich ist, dass dieser sie annimmt, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält, oder dieser ihren Triebfedern wohl gar entgegenwirkt.“ In der Fussnote folgt als Exempel die Anleitung zu einer derartigen Exegese eines Rachepsalms, die wohl die Grenze des Möglichen bezeichnet.

S. 68 darin, dass die zeitliche Entwicklung im Urteil Gottes (womit zugleich ein künftiges Dasein gesetzt wurde) wegen der Gesinnung als ein vollendetes Ganze angesehen werde. Diese Schwierigkeit entsteht bei der generellen Betrachtungsweise des dritten Abschnitts nicht, da die unendliche Entwicklung, welche die Annäherung der Kirche an das Reich Gottes voraussetzt, nicht durch die Dauer einer Einzelpersönlichkeit eingeschränkt ist. Der einzelne Mensch kommt nur in Betracht, sofern er die Menschheit als solche in sich befasst; die geforderte, unendliche sittliche Entwicklung, welcher die Kritik der praktischen Vernunft durch das Unsterblichkeitspostulat, die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft durch die Verlegung des sittlichen Urteils in die absolute Intelligenz Gottes gerecht zu werden sucht, wird hier als auf Erden in der unendlichen Annäherung der Kirche an das Reich Gottes sich vollziehend gedacht, und die unendliche Entfernung zwischen dem jeweiligen Stand der Entwicklung und der nie erreichten Vollendung in der Intelligenz der Menschheit selbst aufgehoben. S. 131: „Man kann mit Grunde sagen, dass das Reich Gottes zu uns gekommen sei, wenn auch nur das Prinzip des allmäligen Uebergangs des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion und so zu einem ethischen Staat auf Erden, allgemein und irgendwo auch öffentlich Wurzel gefasst hat, obgleich die wirkliche Erreichung derselben noch in unendlicher Ferne von uns entfernt liegt. Denn weil dieses Prinzip den Grund einer kontinuierlichen Annäherung zu dieser Vollkommenheit enthält, so liegt in ihm, als in einem sich entwickelnden und in der Folge wiederum besamenden Keime, das Ganze unsichtbarer Weise, welches dereinst die Welt erleuchten und beherrschen soll.“ So bleibt in dem dritten Abschnitt der Blick auf das Diesseits gerichtet und gleitet nicht, um das Ende der sittlichen Entwicklung zu erfassen, über die Grenzen der Welt, in der die moralische Menschheit ihre sittliche Arbeit vollbringen soll, hinaus. Dies giebt schon die Nebenüberschrift „Von der Gründung eines Reiches Gottes auf Erden“ an (vgl. S. 96).

Dieser Gedankengang ist die notwendige Folge davon, dass in der Frage nach der Möglichkeit der sittlichen Vollendung der Persönlichkeit das Einzelwesen aus seiner Isoliertheit heraustrat und sich mit der Menschheit als solcher in Verbindung setzte, wo seine Dauer gleichsam in der Dauer der Menschheit sich verlängerte. Hingegen wird in dem zweiten Abschnitt, wo die Betrachtungsweise der isolierten Persönlichkeit vorherrscht, für einen Augenblick die Welt der moralischen Menschheit verlassen und in der hypothetischen Setzung eines zukünftigen Lebens die überirdische Welt als Vollendung der hier beginnen-

den sittlichen Entwicklung aufgefasst; jedoch die tiefe Erfassung des Wesens der sittlichen Persönlichkeit und die damit gegebene Notwendigkeit, die irdisch-moralische Entwicklung des Menschen in Hinsicht der moralischen Beurteilung als entscheidend anzusehen, und die damit verbundene Notwendigkeit, einen doppelten Ausgang für den Eintritt in das zukünftige Dasein anzunehmen, verhindern die Identifizierung der moralischen mit der intelligiblen Welt und die Gleichsetzung der moralischen Persönlichkeit mit der unvergänglichen Seele. So ist dieser zweite Abschnitt unvermögend die bei der Isoliertheit des Subjekts sich darbietenden Schwierigkeiten auf dem Wege der Kritik der praktischen Vernunft zu lösen, und die Frage nach der Möglichkeit der sittlichen Vollendung der Persönlichkeit betritt im dritten Abschnitt zur Erreichung der Lösung einen neuen Weg. Sucht man nun nach dem Gedanken, der das innerste Wesen der beiden Abschnitte verbindet und sie, trotz mancher Anklänge im zweiten Abschnitt, weit aus der Richtungslinie der religionsphilosophischen Skizze und der Kritik der praktischen Vernunft herausfallen lässt, so stossen wir überall auf die vertiefte moralische Fassung des Begriffs vom höchsten Gut (durch die ethische Umprägung des Glückseligkeitsbegriffes [S. 69]) welche ihrerseits wieder auf die vollendete Erfassung des Wesens der sittlichen Persönlichkeit zurückgeht. Wir haben in der bisherigen Untersuchung die Verschiedenheiten hervorgehoben, welche sich aus dieser Thatsache für die Ordnung des Gedankengangs und für sämtliche in Frage kommenden Begriffe im Vergleich zur religionsphilosophischen Skizze und zur Kritik der praktischen Vernunft ergeben; betont wurden in dieser Untersuchung besonders die Anordnung des Gedankengangs in Hinsicht der Statuierung einer Fortsetzung unseres Daseins und des Daseins Gottes als moralischer vollendeter Persönlichkeit, das Verhältnis der Fortsetzung unseres Daseins zur sittlichen Würdigung unseres irdischen Lebens, die damit verbundene Würdigung der Fortsetzung unseres Daseins zu der Vollendung der sittlichen Entwicklung, die Art der Begründung der praktischen Realisierung des Gottesbegriffs, sofern er sich gerade aus der Korrektur des Begriffs des höchsten Guts, als vollendeter sittlicher Gemeinschaft, ergiebt und die daraus folgende Vollendung der Verbindung des Gottesbegriffs mit dem Sittengesetz; hieran schliesst sich noch die neue Fassung des Begriffs des Reiches Gottes, welches mit dem höchsten Gut und der sittlichen Welt gleichgesetzt wird, aber aus der schwebenden Stellung zwischen Diesseits und Jenseits, in welcher er in der religionsphilosophischen Skizze und in der Kritik der praktischen Vernunft eine Scheinverbindung zwischen beiden in

Hinsicht auf den Beginn und die Vollendung der sittlichen Entwicklung herstellte, befreit wird, und, wie die Ueberschrift des dritten Abschnitts angiebt, endgültig in Hinsicht der Möglichkeit seiner Realisierung mit dem Diesseits verbunden wird.

In Hinsicht des Vergleiches ergab sich, dass die religionsphilosophische Skizze den Ausführungen der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft viel näher steht als die Kritik der praktischen Vernunft, da die erstere in ihrem Begriff des höchsten Guts den Gedanken der sich entwickelnden und erweiternden sittlichen Gemeinschaft mitenthält, während sie mit der letzteren die Fassung des Begriffs der Glückseligkeit teilt; so steht die religionsphilosophische Skizze in Bezug auf alle oben angeführten Punkte, deren Konsequenzen sich auf jeden überhaupt denkbaren Vergleichspunkt erstrecken, auf einer Uebergangsstellung zwischen der Kritik der praktischen Vernunft und der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, was besonders in der Fassung des Begriffes des Reiches Gottes in seinem Verhältnis zur Entwicklung der menschlich-sittlichen Gemeinschaft und der daraus sich ergebenden Ableitung des Gottesbegriffes klar ist. Auf der Seite der Gedanken der Kritik der praktischen Vernunft steht sie dadurch, dass in beiden die praktisch moralische Untersuchung durch die Fassung des Glückseligkeitsbegriffes über die Grenzen der Welt, in welcher sich der Mensch als moralische Persönlichkeit erfasst und seine Handlung dem Weltgeschehen überhaupt entgegenstellt, hinausweisen, und so, indem sie den Endpunkt der sittlichen Entwicklung in das Jenseits verlegen, den Wert der sittlichen Beurteilung der diesseitigen sittlichen Entwicklung abschwächen, was sich darin kundgiebt, dass weder die Kritik der praktischen Vernunft noch die Kritik der reinen Vernunft auf dem erreichten Endpunkt zugleich den Standpunkt einnimmt, von welchem aus sich die Notwendigkeit oder auch nur die Möglichkeit (vgl. die Kritik der praktischen Vernunft) ergiebt, zur sittlichen Wertung der moralischen oder gesellschaftlichen Einrichtungen der Menschheit, in Ansehung des sittlichen Endzwecks, als höchstes Gut gedacht, überzugehen. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft hingegen wird, trotz der entgegenstehenden Schwierigkeiten, gezwungen, die ideellen Grössen mit ihren historisch empirischen Darstellungen in Verbindung zu setzen, die vernunftmässige Religion mit den Aussagen der historischen Religion zu vereinigen. Obgleich letzteres auf Kosten der Durchsichtigkeit und Selbständigkeit der Gedankenentwicklung geschieht, so ist doch schon die Aufnahme dieses Vorsatzes in den Plan der Darstellung bezeichnend; sie liegt auf derselben Linie, wie die Möglichkeit der

Würdigung der politisch-bürgerlichen Gemeinschaft als Vorbedingung der ethischen. Nun haben wir in der Kritik der praktischen Vernunft gesehen, wie die auf Grund der Thatsache des Sittengesetzes in Hinsicht des Endpunkts der sittlichen Entwicklung erreichte Ueberschreitung der gegenwärtigen Welt zur Unmöglichkeit der sittlichen Würdigung menschlicher Zustände überhaupt führte, sobald man dieselbe von dem erreichten Endpunkt rückwärts gehend, versuchte. In der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft haben wir den Fall, dass der Nachdruck der Darstellung gerade auf der Möglichkeit der Inbeziehungsetzung der historischen Erscheinungen mit den ideellen Grössen der moralischen Erwägung ruht. Es frägt sich nun, ob diese Darstellung konsequenterweise in Hinsicht der Erreichung des moralischen Endzwecks, die Grenzen der gegebenen Welt, was die moralische Persönlichkeit in ihrer Einzelheit oder Gesamtheit betrifft, überschreiten darf.

Für den unter der generellen Betrachtungsweise erreichten Begriff des Reiches Gottes als moralischen Endzwecks ist dies nicht der Fall, wie schon die oben citierte Nebenüberschrift des dritten Abschnitts — „Von der Gründung eines Reiches Gottes auf Erden" — darthut. Hingegen überschreitet der zweite Abschnitt, welcher die moralische Einzelpersönlichkeit zum Subjekt hat, diese Grenzen durch die Setzung eines zukünftigen Daseins, bei welchem, auf der Schwelle des Eintritts, ein göttlicher Urteilsspruch auf Glückseligkeit oder Verdammnis hinweist. Wir haben oben schon dargethan, dass das so aufgefasste übersinnliche Dasein, da es nicht mit der sittlichen Entwicklung der Persönlichkeit in Hinsicht auf ihre unendliche Vervollkommnung in Verbindung steht, sich als „zukünftiges Leben", nicht als „Unsterblichkeit der Seele" darstellt und moralisch uninteressiert ist. Nun fordert die obige Erwägung noch den Nachweis, dass die Statuierung eines derartigen „zukünftigen Daseins" überhaupt sich nicht auf der Thatsache des Sittengesetzes, bei der Voraussetzungslosigkeit, welche die moralische Untersuchung verlangt, aufbauen kann. Dieser Nachweis ist unschwer zu liefern.

Die Verlegung des moralischen Endurteils in die Intelligenz Gottes, sofern damit ein zukünftiges Dasein gesetzt ist, ging in dem zweiten Abschnitt nur unter der Voraussetzung von Statten, dass die praktische Realität des Gottesbegriffs als gegeben und die Verbindung desselben mit dem moralischen Gesetz als vollzogen angenommen werden dürfe; dies war nun aber thatsächlich nicht der Fall, und die Einsicht, dass die Gewinnung des moralischen Gottesbegriffes erst im Laufe des dritten Abschnitts wirklich erreicht wird, blieb durch die Verquickung der Darstellung mit den religiös-dogmatischen Aussagen des historischen Christentums verdeckt. So fällt die Motivierung des

im zweiten Abschnitt hypothetisch eingeführten zukünftigen Daseins, durch die Einsicht in den trügerischen Schein ihrer Grundvoraussetzung, von selbst in sich zusammen.

Nun wäre es denkbar, dass nach Erreichung der praktischen Realität des moralischen Gottesbegriffes im dritten Abschnitt die Forderung eines zukünftigen Daseins sich auf dem eben erreichten Begriffe aufbauen liesse, und also die Einführung des moralischen Weltrichters im zweiten Abschnitt nur den verfrühten Gebrauch einer Voraussetzung bezeichne, die sich im folgenden von selbst legitimiert. Diese Erwägung ist aber unmöglich, wenn man den Gedankengang sich vorhält, wie im dritten Abschnitt S. 102 u. 103 die praktische Annahme des Gottesbegriffs zugleich mit der Vollziehung seiner Verbindung mit dem moralischen Gesetz zustande kommt; sie erfolgt nämlich nur in Hinsicht auf die Motivierung der moralischen Bethätigung des einzelnen an der sittlichen Gesamtarbeit der Menschheit, welche, sofern sie in einem ethischen gemeinen Wesen, welches zur Möglichkeit seines Begriffes die Annahme einer höchsten moralisch-gesetzgebenden Persönlichkeit verlangt, sich vollziehend gedacht wird, die praktische Realität der Idee Gottes als moralischen Weltherrschers, sittlichen Gesetzgebers und Erhalters des menschlichen Geschlechts (S. 151) mit sich führt. So ist der moralische Gottesbegriff gerade an der Stelle, wo die Verbindung desselben mit dem Sittengesetz, wenn man mit der kantischen Selbständigkeit desselben absolut Ernst macht, in der einzig möglichen Art erreicht wird, nur in Hinsicht der sittlichen Entwicklung, sofern sie in der Welt der Erscheinungen verläuft, statuiert; die Benützung desselben in einer Erörterung, die, sei es auch nur hypothetisch, in Hinsicht der moralischen Entwicklung der sittlichen Einzel- oder Gesamtpersönlichkeit, über die irdische Welt der moralisch sich entwickelnden Menschheit, hinausführt, ist unerlaubt und trügerisch. Will man sich die Einsicht in die Richtigkeit dieser, auf den ersten Blick gekünstelt scheinenden Bemerkung, erleichtern, so braucht man sich nur vergleichsweise zu vergegenwärtigen, wie der moralische Gottesbegriff in der Kritik der praktischen Vernunft gerade in Hinsicht der Realisierung des höchsten Guts in der intelligiblen Welt erreicht ist und gerade das Zusammenstimmen von sittlicher Vollendung und höchster Glückseligkeit, welches in der empirischen Welt unmöglich ist, für die intelligible Welt garantieren soll[1]. So ergiebt sich die

[1] Dieser fundamentale Unterschied der Kritik der praktischen Vernunft und der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft in Bezug auf die Orientierung des Gottesbegriffs erhellt besonders dadurch, dass die erstere „die letzte und grösste Schwierigkeit“ nur dadurch heben kann, dass sie Gott nur als Schöpfer

Unmöglichkeit, in dem Gedankengang der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft konsequenterweise jemals die Grenzen der irdischen Welt in Hinsicht der sittlichen Vollendung zu überschreiten; damit ist aber das wichtige Ergebnis erreicht, dass die Thatsache des Sittengesetzes nicht zur Zusammenlegung der intelligiblen Welt, sofern nur in ihr die Vollendung der geforderten sittlichen Entwicklung anzutreffen sei, notwendig führt, und sogar die Annahme einer obersten moralischen Persönlichkeit, als eines moralischen Weltherrschers, nur in Hinsicht der sittlichen Vollendung der Menschheit erfolgt, wobei der so aufgefasste moralische Weltschöpfer nicht mit der Schöpfung der intelligiblen, sondern der in der Erfahrung gegebenen Welt in Beziehung gesetzt wird. Dennoch zeigt die Schrift, welcher dieser Gedankengang zu Grunde liegt, einen Versuch in Hinsicht des intelligiblen Daseins des Menschen, diese Grenzen zu überschreiten; nun stehen wir vor der Erkenntnis, dass einerseits das Wesen des Sittengesetzes und die von ihm geforderte sittliche Entwicklung in dieser Hinsicht nicht über die Grenzen der irdischen Welt hinausführt, dass aber andererseits die menschliche Vernunft von dem Versuch nicht ablässt, an der Hand des Sittengesetzes, in Hinsicht der unendlichen Dauer des menschlichen Daseins, Forderungen aufzustellen; dieselben drängen sich besonders dann fast unabweisbar auf, sobald die Einzelpersönlichkeit in ihrer Isoliertheit Subjekt der Darstellung ist, und verlocken, durch die thatsächliche Berührung einer solchen moralischen Untersuchung mit der Untersuchungsmethode des kritischen Idealismus, welche von dem erkennenden Subjekt ausgeht, immerfort zu einer Verbindung dieser beiden Untersuchungsgebiete, obwohl durch die Vollziehung derselben das moralische Interesse an dem irdischen Leben, von welchem ausgegangen wurde, hinfällig wird. So sind wir am Schluss dieser vergleichenden Untersuchung zu folgendem Dilemma gelangt:

1. Die Isoliertheit der Persönlichkeit verlangt die praktische Annahme einer Fortsetzung dieses Daseins, wobei aber der Gottesbegriff, welcher in der Entwicklung dieses Gedankengangs sich einstellt, mit der Thatsache des Sittengesetzes nur in eine künstliche Verbindung gesetzt werden kann, welche, streng durchgeführt, die absolute Selbständigkeit und Reinheit desselben gefährdet (Kritik der praktischen Vernunft).

---

der intelligiblen Welt denkt und ihn mit dem Insdaseintreten und der Erhaltung der sinnlichen Welt gar nicht in Verbindung setzt (vgl. Kritik der praktischen Vernunft S. 121 ff.), während die Notwendigkeit seiner praktischen Realität in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft sich gerade aus seiner vorausgesetzten Eigenschaft „als Erhalter des menschlichen Geschlechts" und Förderer seiner sittlichen Entwicklung ergiebt.

2. Löst man das Subjekt aus seiner Isoliertheit und betrachtet man es in seiner Wechselbeziehung zu der sittlichen Gemeinschaft der Menschheit überhaupt, so führt diese Erwägung zur praktischen Annahme eines Gottesbegriffes, welcher, nur in Hinsicht auf die diesseitige sittliche Entwicklung gewonnen, sich der Thatsache des Sittengesetzes ergänzend anpasst und so zu einer natürlichen Verbindung des Gottesbegriffes mit dem moralischen Gesetz führt, für die Annahme eines zukünftigen intelligiblen Daseins aber, welche sich der Einzelbetrachtung immer wieder notwendig aufdrängt, von gar keinem Nutzen ist.

Wir fassen in Kürze die Gedanken zusammen, durch welche die Stellung der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft in dem ganzen Verlauf der kantischen Religionsphilosophie bestimmt ist. Sieht man von der verhüllenden Einkleidung ab, so ergiebt sich, dass die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft drei Ideen als Aufgaben erfasst und behandelt. Trotz des gleichlautenden Ausdrucks befinden wir uns nicht auf dem Boden des kritischen Idealismus, denn die Ideen, welche in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft zur Darstellung kommen, beziehen sich auf die Gemeinschaft der sittlichen Wesen und stehen in Zusammenhang mit dem klar erkannten Hauptproblem der Freiheit. Dasselbe wird im ersten Abschnitt behandelt. Auf demselben bauen sich die Idee der vollendeten sittlichen Persönlichkeit, der vollendeten moralischen Gemeinschaft und der höchsten moralischen Persönlichkeit, als moralischen Gesetzgebers, auf. Nun bilden die erste und zweite Idee, weil sie nur in gegenseitiger Beziehung zu einander sich vollenden können, ein Ganzes; die moralische Persönlichkeit entsteht und verwirklicht sich nur in der sittlichen Gemeinschaft. Die Frage nach der Möglichkeit der Vollendung der sittlichen Persönlichkeit fällt aber zusammen mit der Freiheitsfrage in der höheren Problemstellung. So haben wir in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft nur zwei Ideen: die höhere Idee der Freiheit und die Idee Gottes; die Idee der Unsterblichkeit ist ausgefallen, weil ihr sittliches Interesse in der höheren Fassung des Freiheitsproblems zum Ausdruck kommt. Aber auch die Idee Gottes ist in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft nur ein Hülfsbegriff, um das „ethische gemeine Wesen“ in welchem sich die sittliche Persönlichkeit vollenden soll, begreiflich zu machen. In Wirklichkeit kennt die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft nur eine Idee — die Idee der Freiheit in der höheren Problemstellung. Die ganze kantische Religionsphilosophie ist in dieser vollendeten Gestalt nach der einen Frage orientiert: Wie ist die sittliche Persönlichkeit des Menschen als moralischen Geschöpfs

ihrem Wesen und ihrer Vollendung nach auf dieser Welt möglich? Indem die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft durch diese Fragestellung auf die Betonung der sittlichen Gemeinschaft geführt wird, weht durch ihre Gedanken, trotz des dogmatisch-kirchlichen Ausdrucks derselben, ein moderner Zug, welcher belebend wirkt durch die grosse Tiefe des sittlichen Bewusstseins, welches hier nach Gestaltung ringt. Die Energie des sittlichen Denkens hat den Gedankengang aus der engen Bahn, in welche der kritische Idealismus die kantische Religionsphilosophie drängte, herausgetrieben; zugleich mit ihrer Bewegungsfreiheit erhält sie den vollen Gedankenreichtum, den sie in unentwickelter Form schon aufwies, ehe sie sich in konsequente Beziehung zum kritischen Idealismus setzte: die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft greift auf die religionsphilosophische Skizze zurück, während sie mit der Kritik der praktischen Vernunft fast gar keine Berührung zeigt. Die Kritik der praktischen Vernunft stellt eine Etappe in dem Gang der Religionsphilosophie Kant's dar; sie ist gleichsam ein enger Pass, durch den das Gedankenheer Kant's auf dem Zuge von dem Gebiete der vorkritischen Unentwickeltheit zu dem Gebiete der reifsten Gedankenvollendung hindurchziehen musste. So stellt die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft die höchste Vollendung der kantischen Religionsphilosophie dar: ihre Gedanken sind modern. Kant steht in dieser Schrift, wenn auch nicht der Sprache, so doch den Gedanken nach weit über seiner Zeit; das zeigt sich auch darin, dass er die gegensätzlichen Richtungen des religiösen zeitgenössischen Denkens, den Rationalismus und den Pietismus, als gehörten sie schon zur Vergangenheit, zur höheren Einheit verschmelzen kann, indem er sie beide von seinem hohen Standort aus in ihrer Einseitigkeit bekämpft. Wenn man einmal diesen innersten Kern der Gedanken der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft in seiner vollen Tiefe erfasst hat, muss man doppelt bedauern, dass Kant durch die Ungunst der Umstände genötigt wurde, mehr als es vielleicht durch seine pädagogische Einsicht geboten war, seine modernen Gedanken in die steife dogmatische Form der kirchlichen Sprache seiner Zeit zu hüllen, wodurch die Tiefe seiner Gedanken für die Folgezeit fast bis auf den heutigen Tag verdeckt wurde, und es möglich war, sein tiefstes religionsphilosophisches Werk für einen unbegreiflichen Abfall von der Kritik der praktischen Vernunft zu halten und es in der Behandlung der kantischen Religionsphilosophie bei Seite zu setzen.

Vierter Teil.

Die Kritik der Urteilskraft.

Eines rechtfertigenden Wortes, warum wir, die chronologische Reihenfolge der kantischen Schriften ausser Acht lassend, die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft vor der Kritik der Urteilskraft abgehandelt haben, bedarf es nach dem Vorhergehenden kaum. Die eingehende Untersuchung über die Art der Lösung des Freiheitsproblems führte uns dazu, die Entwicklung eines in der Kritik der praktischen Vernunft unvollendeten Gedankens in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft weiter zu verfolgen; dadurch wurde auch ein Vergleich der weiteren Gedankenentwicklung der beiden Werke nötig, welcher durch die eingeschobene Behandlung eines anderen Werkes erschwert worden wäre. Die Vergleichspunkte der Kritik der Urteilskraft, hinsichtlich ihres religionsphilosophischen Gedankengehalts, liegen zum grossen Teil mehr in der Richtung der religionsphilosophischen Skizze; die Kritik der Urteilskraft führt die Gedanken der dort (in der religionsphilosophischen Skizze) an erster Stelle analysierten Ideenreihe zu Ende, indem sie ihr durch die Einführung des Begriffs des „Endzwecks der Schöpfung" einen Abschluss verleiht. So finden auch in der Behandlung der einzelnen Fragen merkwürdige Zusammenklänge mit Gedanken der religionsphilosophischen Skizze statt, während die Kritik der praktischen Vernunft erst am Schluss der Kritik der Urteilskraft, durch die ungerechtfertigte Aufnahme des Unsterblichkeitsgedankens, in Vergleichsnähe tritt und zugleich der ganzen Ideenentwicklung eine Ablenkung von ihrem ursprünglichen Ziele giebt.

Wir gehen bei der Untersuchung von dem Freiheitsproblem aus. Die Kritik der Urteilskraft behandelt die Frage als gelöst. Sie beschäftigt sich nicht mehr weiter mit ihr, sondern greift an den Stellen, wo sie die Frage heranzieht, auf frühere Formulierungen zurück; hierbei

ist die Anlehnung an die religionsphilosophische Skizze deutlicher als an die Kritik der praktischen Vernunft. Die Hauptstelle, welche hier in Betracht kommt, findet sich S. 370 (Kritik der Urteilskraft): „Die Idee der Freiheit ist eine Thatsache, deren Realität als einer besonderen Art von Kausalität (von welcher der Begriff in theoretischem Betracht überschwenglich sein würde) sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und diesen gemäss in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung darthun lässt. Es ist die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Thatsache ist und unter die scibilia mitgerechnet werden muss." Es liegt hier der bis auf die Einzelheit der Ausdrücke verfolgbare Gedanke vor, auf Grund dessen in der Kritik der reinen Vernunft S. 608 u. 609 die praktische Freiheit vor der praktischen Gewinnung der beiden religiös interessierten Ideen abgethan wurde. Andererseits greift die Kritik der Urteilskraft den religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik wieder auf und fügt ihn ihrer Darstellung ein. In diesem Nebeneinander von Gedanken, welche früher den ganzen Aufbau einer religionsphilosophischen Darstellung bedingten, in der nebensächlichen Art, wie sie in der Kritik der Urteilskraft an untergeordneter Stelle eingefügt werden, zeigt sich, dass die Kritik der Urteilskraft auf einem schon weiter entwickelten Standpunkt steht und Stücke vergangener Darstellung noch mit sich führt wie ein Fluss sein Geröll. Der Gedanke, durch welchen der religionsphilosophische Plan der transcendentalen Dialektik berührt wird, steht in Zusammenhang mit der Erklärung der Kritik der reinen Vernunft auf S. 591, bevor das Spiel der transcendentalen Hypothesen beginnt: „Es wird sich in der Folge zeigen, dass doch in Ansehung des praktischen Gebrauchs die Vernunft ein Recht habe, etwas anzunehmen, was sie auf keine Weise im Felde der blossen Spekulation ohne hinreichende Beweisgründe vorauszusetzen befugt wäre". Der Grundgedanke ist der, dass das, was nachher aus der moralischen Auffassung des Daseins als „Idee" sich praktisch legitimieren wird, sich schon auf Grund der versuchten wissenschaftlichen Erfassung der Totalität der Welt als Hypothese ergeben hat, und als solche in Gleichgewichtslage sich befand, wie dies sich aus dem Fechterspiel von S. 591—595 (Kritik der reinen Vernunft) ergiebt. Das Hinzutreten des praktisch-moralischen Interesses giebt den Ausschlag; es verschafft den auf spekulativem Gebiete geborenen, aber dort heimatlosen Ideen Heimatsrecht auf praktischem Gebiete; „es zeigt sich ein Vorteil auf der Seite desjenigen, der etwas als praktisch notwendige Voraussetzung behauptet (melior est conditio possidentis)". Die Kritik der praktischen Vernunft hatte diesen Gedanken ganz verlassen, indem sie mit der

praktischen Nötigung zu Postulaten zugleich ihre praktische Annahme statuierte, ohne auf die von der nach Einheit ringenden theoretischen Vernunft gethane Vorarbeit sich zu stützen; dies ist besonders klar in der Gewinnung des Gottesbegriffs, wo auf die teleologischen Entwürfe der theoretischen Vernunft in der Kritik der praktischen Vernunft keine Rücksicht genommen wird; die einzelnen Grössen werden in eine Reihenfolge gestellt und dem Leser zugemutet, die nachfolgende als aus der vorhergehenden gewonnen und aufgestellt sich begreiflich zu machen, wodurch der Schematismus der Anlage dieser Gedankenentwicklung und die merkwürdige Armut der „Ideen" — verglichen mit denen der Kritik der reinen Vernunft — begreiflich wird. Die Kritik der Urteilskraft lenkt wieder zur alten Bahn zurück: die praktische Vernunft verschafft den schon auf dem Gebiete theoretischer Erwägung in Sicht tretenden Ideen Realität. Ausgeführt findet sich dieser Gedanke in Hinsicht auf den Gottesbegriff. Kritik der Urteilskraft S. 354: „Die objektive Realität der Idee von Gott als moralischen Welturhebers kann nun zwar nicht durch physische Zwecke allein dargethan werden; gleichwohl aber, wenn ihr Erkenntnis mit dem des moralischen verbunden wird, sind jene, vermöge der Maxime der reinen Vernunft, Einheit der Prinzipien, so viel sich thun lässt zu befolgen, von grosser Bedeutung, um der praktischen Realität jener Idee, durch die, welche sie in theoretischer Absicht für die Urteilskraft bereit hat, zu Hülfe zu kommen."

Viel wichtiger als diese theoretische Erklärung ist — für den Nachweis der Gedankenverwandtschaft der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft — die Anlage des Werkes. In Wirklichkeit ist die Kritik der Urteilskraft eine selbständige Erweiterung und Vertiefung der Gedanken, welche Kant in der Kritik der reinen Vernunft bei Gelegenheit der Kritik der teleologischen Welterfassung und Statuierung des Daseins Gottes entwickelt hat. Im letzteren Falle fanden sie sich in unklarer Mischung mit den Gedanken, welche in der Erfassung der Totalität der Welt zu über das Sinnliche hinausweisenden Ideen führten. Dort vermittelten sie die Verbindung zwischen Verstand und praktischer Vernunft dadurch, dass sie zeigten, wie die Schlusslinien der zusammenfassenden verstandesmässigen Welterfassung auf das praktische Gebiet hinüberführen; jetzt in der Kritik der Urteilskraft stellen dieselben Gedanken dieselbe Verbindung dadurch her, dass sie als aus einem Erkenntnisvermögen entsprungen gedacht werden, welches zwischen dem Verstande und der Vernunft vermittelt: es ist die Urteilskraft. Die Stellung der Urteilskraft, deren Hauptbedeutung darin beruht, dass sie auf apriorischen Prinzipien sich gründet, ist in der Form, wie sie uns in der letzten der drei Kritiken entgegentritt,

etwas neues. KANT ist zu dieser Fassung schrittweise gedrängt worden. Die Kritik der reinen Vernunft lässt an der Stelle, wo sie den Begriff der Urteilskraft für die Transcendentalphilosophie erörtert, für die Urteilskraft in der neuen Fassung keine Aussicht sich aufthun; keine Andeutung bezeichnet den Rang, den dieser Begriff in besonderer Fassung in der kantischen Philosophie einnehmen wird. Kritik der reinen Vernunft S. 139 wird die Urteilskraft allgemein „als das Vermögen unter Regeln zu subsumieren“ bezeichnet; sie gehört zur transcendentalen Logik und enthält zwei Hauptstücke: 1. den Schematismus des reinen Verstandes, 2. die Grundsätze des reinen Verstandes. Auf diese allgemeine Begriffsfassung greift die Einleitung der Kritik der Urteilskraft, in welcher die kantische Philosophie ihre Dreiteilung erreicht, zurück. „Urteilskraft ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken“ (Kritik der Urteilskraft S. 16). Von dieser bestimmenden Urteilskraft, welche vom Allgemeinen zum Besonderen schreitet, wird die reflektierende, welche den umgekehrten Weg geht, nichtsdestoweniger aber Prinzipien a priori enthält, unterschieden. Kritik der Urteilskraft S. 17: „Die reflektierende Urteilskraft, die vom Besonderen in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen die Obliegenheit hat, bedarf eines Prinzips, welches sie nicht von der Erfahrung entlehnen kann, weil es eben die Einheit aller empirischen Prinzipien unter gleichfalls empirischen, aber höheren Prinzipien und also die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben unter einander begründen soll.“ Verschieden ist das Vermögen der Urteilskraft von dem Verstande dadurch, „dass dieses Vermögen (S. 18) sich nur selbst und nicht der Natur ein Gesetz giebt“, während der Verstand die zeiträumliche Erscheinungswelt eigentlich erst schafft. Nun erfolgt die nähere Bestimmung dieses Vermögens. „Der besondere Begriff a priori, der lediglich in der reflektierenden Urteilskraft seinen Ursprung hat, ist der Begriff der Zweckmässigkeit der Natur“ (S. 18). „Dieses Prinzip ist ein transcendentales Prinzip“ (S. 19); „der transcendentale Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur ist nun weder ein Naturbegriff noch ein Freiheitsbegriff“ (S. 22).

Die Mittelstellung der Urteilskraft zwischen Verstand und Vernunft wird erreicht durch die Verbindung, in welche dieses Vermögen mit dem Gefühl der Lust und der Unlust gesetzt wird. S. 16: „Es ist zwischen dem Erkenntnis- und Begehrungsvermögen das Gefühl der Lust, sowie zwischen dem Verstande und der Vernunft die Urteilskraft enthalten. Es ist also wenigstens vorläufig zu vermuten, dass die Urteilskraft eben sowohl für sich ein Prinzip a priori enthalte, und, da mit dem Begehrungsvermögen notwendig Lust oder Unlust verbunden ist

— es sei, dass sie, wie beim unteren, vor dem Prinzip desselben vorhergehe oder wie beim oberen nur aus der Bestimmung desselben durch das moralische Gesetz folge — ebensowohl einen Uebergang vom reinen Erkenntnisvermögen, d. h. vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs bewirken werde, als sie im logischen Gebrauch den Uebergang vom Verstande zur Vernunft möglich macht!" Der neue Gedanke besteht darin, dass das Gefühl der Lust und der Unlust in Beziehung gesetzt wird mit einem apriorischen Prinzip der vorgestellten ästhetischen Zweckmässigkeit der Natur. Der beste Beweis, dass die in der Einleitung entwickelte Dreiteilung der kantischen Philosophie in der Kritik der reinen Vernunft noch nicht vorgesehen ist, liegt darin, dass (Kritik der reinen Vernunft) S. 46 die Begriffe der Lust und Unlust, als zwar zum Gebiete der Moralität gehörend, dennoch aus der Transcendentalphilosophie ausgeschieden werden, wobei eine Zwischenstufe zwischen der spekulativen und der praktischen Vernunft gar nicht vorgesehen ist; wie schon vorher gezeigt wurde, bietet die Kritik der reinen Vernunft zwar diese Vermittlung, weist sie aber nicht einem besonderen Erkenntnisvermögen zu, sondern teilt sie dem nach Einheit ringenden Verstand zu.

So ist die Kritik der Urteilskraft, so wie sie uns jetzt vorliegt, eine Kritik, wie sie im ursprünglichen Plane der Transcendentalphilosophie nicht vorgesehen ist, sondern die sich der Konsequenz des kantischen Denkens langsam aufdrängte. Dazu stimmt auch die fortschreitende Erweiterung, die das Werk in den drei Jahren seines Entstehens erfuhr. In einem Briefe vom 25. Januar 1787 wird es als „Grundlage der Kritik des Geschmacks" bezeichnet; im Mai 1789 erweitert sich der Plan: das Erscheinen der Kritik der Urteilskraft wird in Aussicht gestellt. Die Spuren dieser successiven Erweiterung zeigen sich in der Anlage des Werks, in welchem, wie in keinem anderen Produkte der kantischen Philosophie, der in der Einleitung in der Allgemeinheit geschaute Gedankenfortschritt im Detail der Untersuchung ganz zurücktritt. Nun ist es gerade dieses Werk Kant's, welches seine tiefen Gedanken über die moralisch-religiöse und die künstlerisch-teleologische Erfassung der Welt in ihrer aufsteigenden Verbindung enthält. Wie kommt es nun, dass die Verbindung der ästhetischen, teleologischen und moralischen Erfassung der Welt in der Einzeluntersuchung nicht so sehr zur Geltung kommt, wie es die allgemeine Anlage des Werkes erwarten liesse?

Diese Frage ist für die religionsphilosophische Untersuchung von fundamentaler Bedeutung. So gehen wir zunächst an die Lösung dieser Grundfrage.

Der Gedankenfortschritt in der Kritik der teleologischen Urteilskraft ist durchsichtig: er entwickelt sich in einer von Anfang zu Ende fortgesetzten Steigerung, wie sie sonst in der kantischen Schreibart ohne Beispiel ist. Der Aufbau der Ethikotheologie auf der Physikotheologie, das Eintreten des lange vorbereiteten Begriffs eines „Endzwecks der Schöpfung" — bis auf die lebendige Sprache — alles fügt sich zu einem Ganzen von überwältigender Wirkung. Hier kann also unsere Untersuchung nicht einsetzen; ebensowenig ist dies der Fall in der Verbindung der Kritik der ästhetischen und teleologischen Urteilskraft; dieselbe ist durch Notizen nach vor- und rückwärts, sowie durch die Ausleitung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft und durch die Einleitung der teleologischen Urteilskraft hinreichend gesichert. Auch die allgemeine Einleitung S. 1—38, wo die Stelle der Urteilskraft in der Stufenleiter der Erkenntnisvermögen dargethan wird, ist einheitlich und fasst vorausnehmend den allgemeinen Gedankengang des Werkes zusammen. So werden wir dazu gedrängt, für die Untersuchung der obigen Hauptfrage bei der Kritik der ästhetischen Urteilskraft, dem in der ursprünglichen Anlage der Kritik der Urteilskraft ältesten Teil, Halt zu machen; es ist „die Kritik des Geschmacks".

Die allgemeine Einleitung schliesst mit dem Nachweis der Stellung, welche die Urteilskraft in der Reihe der oberen Erkenntnisvermögen einnimmt; sie hat Prinzipen a priori und ihre Urteile sind synthetisch. Nun aber, statt nach Vorgang der anderen Kritiken von hier auszugehen, das Wesen der in der Urteilskraft jedesmal vollzogenen Synthese, den Grund der apriorischen Prinzipien dieses Erkenntnisvermögens zu untersuchen, bringt der erste Abschnitt eine Untersuchung über das Wesen des Schönen, des Angenehmen, des Erhabenen, als ob hieraus das Wesen des ästhetischen Urteils überhaupt sich ergeben sollte. Die Darlegung beschränkt sich auf die beiden Hauptbegriffe des Schönen und Erhabenen, die anderen kommen überhaupt nicht zur Geltung, oder werden anhangsweise abgehandelt: z. B. kommt das „Komische" erst nach dem Einteilungsversuch der Künste zur Behandlung (vgl. S. 205ff.), das Wesen des Hässlichen, sowie des Tragischen kommen überhaupt nicht zur Beachtung. Sogar S. 138ff. bis zum Schluss, wo Kant das ästhetische Urteil in seiner Allgemeinheit betrachtet, wird die Untersuchung immer in Hinsicht auf das Schöne und Erhabene geführt; diese Verengerung setzt sich sogar in der Untersuchung über das Wesen des Genies fort, wo dasselbe hauptsächlich mit der „schönen Kunst" (vgl. z. B. S. 177) in Verbindung gebracht wird; dasselbe ist in der Einteilung der Künste der Fall. Kant hat in der Untersuchung über die ästhetische Urteilskraft eigentlich denselben Fehler begangen,

den er dem Aristoteles in Hinsicht der Aufstellung der Kategorientafel vorwirft: er hat einfach die in Frage kommenden Begriffe aus der Erfahrung übernommen, aneinandergereiht und in irgend eine nachträgliche Verbindung gesetzt, statt sie nach einem einheitlichen Prinzip in ihrem gegenseitigen Zusammenhang zu deduzieren. Dass er dabei hauptsächlich auf das Schöne und das Erhabene verfiel und in der Behandlung dieser Begriffe das Wesen des ästhetischen Urteils überhaupt zur Darstellung zu bringen glaubte, liegt lediglich an dem Stande der damaligen ästhetischen Untersuchungen.

Von diesem landläufigen Fehler der wissenschaftlichen Behandlung der Aesthetik hätte sich KANT freigehalten und dadurch die ästhetische Untersuchung gerade in ihrer Berührung mit der Religionsphilosophie in unabsehbarer Weise gefördert, wenn er von der Hauptfrage, mit der die kritische Untersuchung jeglichen Erkenntnisvermögens nach seinem Vorgang in der Kritik der reinen Vernunft zu beginnen hat, ausgegangen wäre. Diese Frage wird erst S. 149ff. gestellt; sie betrifft das Wesen und die Möglichkeit der im ästhetischen Urteil vollzogenen Synthese im Verhältnis zum synthetischen Urteil, welches der erkennende Verstand vollzieht; „wie sind Geschmacksurteile möglich?“ (S. 150). Nun folgt die weitere Darlegung der Frage auf S. 151: „Geschmacksurteile sind synthetisch, weil sie über den Begriff und selbst die Anschauung des Objekts hinausgehen, und etwas, was gar nicht einmal Erkenntnis ist, nämlich Gefühl der Lust (oder Unlust) zu jener als Prädikat hinzuthun.“ Hier ist also das Wesen der im ästhetischen Urteil vollzogenen eigentümlichen Synthese voll erfasst; ebenso steht es mit der Eigentümlichkeit der apriorischen Prinzipien der ästhetischen Urteile: „Dass die Geschmacksurteile, obgleich das Prädikat (der mit der Vorstellung verbundenen eigenen Lust) empirisch ist, gleichwohl, was die geforderte Beistimmung von jedermann betrifft, Urteile a priori sind oder dafür gehalten werden wollen, ist gleichfalls schon in den Ausdrücken ihres Anspruchs enthalten, und so gehört diese Aufgabe der Kritik der Urteilskraft unter das allgemeine Problem der Transcendentalphilosophie: wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ (Kritik der Urteilskraft S. 151). Die hier sich stellende Aufgabe hat KANT nicht an den Anfang der Untersuchung gerückt, ja er hat sie überhaupt nicht gelöst; S. 151, in der „Deduktion der (reinen) Geschmacksurteile“ (S. 152ff.), kommt er eigentlich keinen Schritt weiter, weil er immer alles in Hinsicht auf den „Begriff“ der Schönheit festsetzt; S. 153 konstatiert er, „dass die Deduktion so leicht sei, weil sie keine objektive Realität eines Begriffes zu rechtfertigen hat: denn Schönheit ist kein Begriff vom Objekt, und das Ge-

schmacksurteil ist kein Erkenntnisurteil; es behauptet nur, dass wir berechtigt sind, dieselben subjektiven Bedingungen der Urteilskraft allgemein bei jedem Menschen vorauszusetzen, die wir in uns antreffen“ (S. 153). Damit beginnt ja aber erst die eigentliche Frage: inwiefern ist diese Voraussetzung berechtigt, wie kommt sie überhaupt zu Stande und wie erklärt sich dabei dennoch die eingestandene Verschiedenheit der Geschmacksurteile? Die S. 156 eintretende Ausführung „Vom Geschmacke als einer Art von sensus communis“ setzt einfach die Beschreibung fort, ohne irgend etwas zu erklären. S. 160 landet bei einer neuen Darstellung des Geschmacks: „Der Geschmack ist also das Vermögen, die Mitteilbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorstellung (ohne Vermittelung eines Begriffs) verbunden sind, a priori zu beurteilen.“ So hat Kant die ästhetische Urteilskraft in Hinsicht auf das Schöne und das Erhabene beschrieben, den Zusammenhang derselben mit dem Verstande und der praktischen Vernunft, wie ihn die Erfahrung bietet, dargethan; die Untersuchung über das Wesen des ästhetischen Urteils, über die Art der dabei vollzogenen Synthese, über den Charakter seiner apriorischen Prinzipien, wodurch zugleich wissenschaftliche Einsicht in das Verhältnis dieses Erkenntnisvermögens zu Verstand und praktischer Vernunft sich ergäbe, hat er nicht zu Ende geführt.

Damit stimmt auch, dass die Präzision, die ihm sonst eigen ist, hier vermisst wird; das Gebiet, in Hinsicht welches die Untersuchung geführt wird, ist nicht genau umgrenzt; für das Schöne ist es die Natur allgemein mitsamt der durch menschliche Thätigkeit produzierten Natur; für das Erhabene ist das letztere Gebiet ausgeschlossen, ohne dass die Berechtigung dieser Verengerung aus dem Wesen des Erhabenen wissenschaftlich dargethan wird; dazu kommt noch, dass die Erklärung der neu eingeführten Ausdrücke, ihre Prägung für die folgende Untersuchung, entweder gar nicht erfolgt, oder erst lange nachdem mit diesen Ausdrücken operiert ist. Der Begriff der Kunst, welcher von Anfang an in den verschiedensten Fassungen gebraucht wird, erfährt erst S. 169 seine Klarstellung im Verhältnis zur Natur; er wird gefasst „als Hervorbringung durch Freiheit, d. i. durch eine Willkür, die ihren Handlungen Vernunft zu Grunde legt“. Die Ausführungen über das Genie, über die Einteilung der Künste, über das Wesen des ästhetischen Urteils stehen mit dieser Erklärung überhaupt in keinem Zusammenhang, sondern beziehen sich auf die „schönen Künste“.

Ebenso steht es mit dem Ausdruck Einbildungskraft; eingeführt[1]

[1] Hier wird zugleich die Prägung des Ausdrucks „Einbildungskraft“ für die allgemeine Einleitung gegeben: die Einbildungskraft wird als „Vermögen der Anschauungen a priori“ beschrieben (S. 29).

wird er — von vereinzeltem Vorkommen (z. B. S. 29) in der allgemeinen Einleitung abgesehen — S. 43, wo er als mit dem Verstande verbunden gedacht ist. S. 95 wird er mit dem „Vermögen der Darstellung" gleichgesetzt (vgl. S. 81). S. 113 wird die Einbildungskraft mit dem Verstand einerseits, der Vernunft anderseits, sei es in Einhelligkeit, sei es in Widerstreit verbunden, und auf das Schöne sowohl als das Erhabene bezogen, während sie in dem Beispiel S. 105 als rezeptives Vermögen sich darstellte (ähnlich S. 112, 113, 115, 125); S. 126 wird sie „als ein Werkzeug der Vernunft" beschrieben. Erst S. 182ff. in der Untersuchung über das Genie wird auf das Wesen der Einbildungskraft näher eingegangen in ihrem Verhältnis zu der Darstellung „ästhetischer Ideen", welche ihrerseits wieder hier durch die Einbildungskraft beschrieben werden; die Einbildungskraft ist „ein produktives Erkenntnisvermögen", das sich bethätigt in „der Schaffung gleichsam einer anderen Natur, aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche giebt". Damit ist sie aber als etwas ganz anderes beschrieben als in der obigen Verbindung mit der Darstellung des Erhabenen, wo sie sich auf die einheitliche ästhetische Erfassung gegebener Gegenstände bezog.

Eine ähnliche Unklarheit herrscht in Hinsicht der Ausdrücke „Gemüt" und „Gefühl" (trotz der Erklärung S. 47), die überall, sogar als Hülfsbegriffe in entscheidenden Definitionen[1] mitgeführt werden, ohne je genau für die betreffende Darstellung geprägt worden zu sein.

Sehr verwickelt ist die Untersuchung des oben schon berührten Begriffs der „ästhetischen Ideen"[2]. S. 185 wird eine Erklärung derselben gegeben. Die ästhetische Idee ist das Gegenstück zu einer Vernunftidee; „sie ist eine einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit der Teilvorstellungen in dem freien Gebrauch derselben verbunden ist, dass für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann, der also viel Unnennbares zu einem

[1] Dies findet z. B. in der Definition des Erhabenen S. 103 statt: „Erhaben ist, was auch nur denken zu können, ein Vermögen des Gemüts beweist, das jeden Massstab der Sinne übertrifft." Ein anderes Beispiel S. 121: „Empfänglichkeit des Gemüts für Ideen." Vgl. auch S. 97: „das Gemüt mit Ideen angefüllt haben."

[2] Wie dehnbar die kantischen Ausdrücke für diese Untersuchung angelegt sind, zeigt unter anderem die schematische Schlusszusammenstellung auf S. 38. Der Ausdruck „gesamte Vermögen des Gemüts", nach dem, was hierunter hier verstanden wird, lässt die engere Anwendung des Ausdrucks „Gemüt" im folgenden nicht voraussehen. Ebenso haben wir hiermit den weitesten Begriff des Ausdrucks „Kunst" erreicht, sofern er auf jedes Gebiet angewandt werden soll, in dessen Beurteilung das apriorische Prinzip der Zweckmässigkeit massgebend ist.

Begriffe hinzudenken lässt, davon das Gefühl die Erkenntnisvermögen belebt und mit der Sprache als blossem Buchstaben Geist verbindet." Schon aus dieser Erklärung geht hervor, wie schwer es für Kant ist, das Wesen der ästhetischen Idee klarzulegen. Eben dieselbe Schwierigkeit begegnet in der näheren Umgrenzung des Begriffs des Uebersinnlichen, welcher sich aus der Erfassung der Erscheinungswelt durch die Urteilskraft ergiebt; wie verhält es sich zum Uebersinnlichen, welches sich dem nach Einheit ringenden verstandesmässigen Erkennen aufdrängt, wie verhält es sich zu dem Uebersinnlichen, welches als praktische Annahme sich aus der Natur des Sittengesetzes in Verbindung mit der praktischen Vernunft ergiebt? S. 220f. sucht Kant, nachdem er dargelegt, inwiefern es drei Arten von Antinomien geben muss, welche die Vernunft zwingen, in Hinsicht der drei Erkenntnisvermögen die Gegenstände der Sinne nicht für Dinge an sich, sondern nur für Erscheinungen anzusehen, durch eine Deduktion die drei sich ergebenden Ideen des Uebersinnlichen in Verbindung zu setzen: „erstlich die Idee des Uebersinnlichen überhaupt, ohne weitere Bestimmung, als Substrats der Natur, zweitens eben desselben als Prinzips der subjektiven Zweckmässigkeit der Natur für unser Erkenntnisvermögen, drittens eben desselben als Prinzips der Zwecke der Freiheit und Prinzips der Uebereinstimmung derselben mit jener im Sittlichen", S. 222. Doch giebt Kant von dieser Deduktion zu, dass sogar zugestanden, sie geschehe auf dem rechten Wege, sie doch noch nicht in allen Stücken hell genug gemacht sei (S. 222). Wie gross die Schwierigkeit in Bezug der einheitlichen Verbindung der verschiedenen Fassungen des Uebersinnlichen ist, zeigt sich schon darin, dass er es einmal als Substrat, die beiden folgenden Male als Prinzip bezeichnet. (S. 222.)

Die Schwierigkeit würde voll zum Durchbruch kommen, wenn Kant, wo es sich um das Substrat der Erscheinungen handelt, sich des hierfür in der Kritik der reinen Vernunft gebräuchlichen Ausdrucks „intelligibel" bediente. Dieser Ausdruck tritt aber in der Kritik der Urteilskraft vollständig zurück; er wird verschlungen von dem Ausdruck „übersinnlich". Die vereinzelten Stellen, wo der Ausdruck vorkommt, sind sehr bezeichnend. S. 220, wo dargelegt wird, dass die Antinomien die Vernunft zwingen, die Gegenstände der Sinne nicht für Dinge an sich zu halten, kann der Ausdruck „intelligibles Substrat" nicht vermieden werden; als ob er aber gar noch nicht bis jetzt vorausgesetzt wäre, wird er durch eine Einschaltung erläutert als „etwas Uebersinnliches, wovon der Begriff nur Idee ist, und keine eigentliche Erkenntnis zulässt" — eine Erläuterung, welche in Hinsicht des Ge-

brauchs, den die Kritik der reinen Vernunft von obigem Ausdruck machte, jedenfalls auffällig ist. Ein weiteres Beispiel des Gebrauchs des Ausdrucks „intelligibel" bietet S. 230; es handelt sich dort um „das intelligible, worauf, wie der vorige Paragraph[1] Anzeige that, der Geschmack hinaussieht, wozu nämlich selbst unsere oberen Erkenntnisvermögen zusammenstimmen". Klar ist, dass KANT in dem durchweg gebrauchten Ausdruck „übersinnlich" das „Intelligible"[2] miteinbegriffen haben will, wobei nach S. 222 damit die noch unbestimmte Idee des der Erscheinungswelt zu Grunde liegenden Substrates gemeint sein soll, zu der die Urteilskraft und die praktische Vernunft die näheren Bestimmungen beibringen. Eine eingehende Deduktion dieses Verhältnisses hat KANT nicht gegeben; so bleibt uns nur übrig zu untersuchen, ob die Fassung des Begriffs des „Uebersinnlichen" in der Kritik der Urteilskraft die obige Anordnung zulässt. Es ist dies eine der schwersten Fragen der ganzen Untersuchung.

Die Hauptstellen, auf welche zur genauen Ermittlung des Begriffs des „Uebersinnlichen" in der Kritik der Urteilskraft zurückgegriffen werden muss, sind etwa folgende: Kritik der Urteilskraft S. 12, 35, 37, 67, 103, 108ff., 113, 114, 125, 132, 134, 184, 218, 220, 222, 241, 301. S. 12 wird das Uebersinnliche bezeichnet „als ein Feld, welches wir zum Behuf des theoretischen sowohl als des praktischen Gebrauchs der Vernunft mit Ideen besetzen müssen". S. 35 spricht von einer grossen Kluft, welche das Uebersinnliche von den Erscheinungen trennt; S. 37 spricht von dem „übersinnlichen Substrat der Natur (in uns sowohl als ausser uns) in Hinsicht auf die apriorischen Prinzipien der Urteilskraft"; S. 67 spricht von der Freiheit, als „einer Kausalität, die auf einer übersinnlichen Beschaffenheit des Subjekts beruhe"; S. 103: „die Einbildungskraft hat ein Bestreben zum Fortschritt ins Unendliche, unsere Vernunft einen Anspruch auf absolute Totalität, als einer reellen Idee; die Unangemessenheit unseres Vermögens der Grössenschätzung der Dinge der Sinnenwelt für diese Idee hat die Erweckung des Gefühls eines übersinnlichen Vermögens in uns" zur

[1] Gemeint ist die eben erwähnte Stelle.

[2] Ein weiteres Beispiel der Erklärung des Ausdrucks „intelligibel" durch „übersinnlich" findet sich S. 108. Gerade dieses Erklären des einen Ausdrucks durch den anderen ist kennzeichnend für die Kritik der Urteilskraft. Die Kritik der reinen Vernunft und die Kritik der praktischen Vernunft gebrauchen zwar auch zuweilen den Ausdruck „übersinnlich" statt des Ausdrucks „intelligibel"; es geschieht dies gerade an den Stellen, wo das moralische Interesse sich besonders stark bemerkbar macht. Diese beiden Schriften fühlen aber für diese vereinzelten Stellen nicht die Nötigung, die beiden Ausdrücke in Beziehung zu einander zu setzen, weil trotz dieser Ausnahmen der Sprachgebrauch des kritischen Idealismus gewahrt ist.

Folge; S. 108 spricht von dem „Vermögen, sich das Unendliche der übersinnlichen Anschauung als (in seinem intelligiblen Substrat) gegeben denken zu können" (ebenso S. 109); S. 113 spricht von „der Idee der Vernunft vom Uebersinnlichen"; S. 114 spricht in demselben Sinne von der „Idee des absoluten Ganzen"; S. 125 spricht von der „Natur in ihrer Totalität als Darstellung von etwas Uebersinnlichem"; ebendaselbst findet sich auch folgende Bestimmung: „die Idee des Uebersinnlichen, die wir zwar nicht weiter bestimmen, mithin die Natur als Darstellung derselben nicht erkennen, sondern nur denken können" . . .; S. 132 spricht in demselben Sinn von einer „Darstellung des Unendlichen"; S. 134 spricht von einer „zweiten übersinnlichen Natur, davon wir nur die Gesetze kennen, ohne das übersinnliche Vermögen in uns, selbst was den Grund dieser Gesetzgebung enthält, durch Anschauen erreichen zu können"; S. 268 spricht von dem „Vernunftbegriff vom übersinnlichen Substrat aller Erscheinungen überhaupt"; S. 220 u. 222 sind schon vorher berührt worden; S. 301: „Das gemeinschaftliche Prinzip der mechanischen einerseits und der teleologischen Ableitung andererseits ist das Uebersinnliche, welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen."

Diese gehäuften Beispiele ergeben für den Begriff des „Uebersinnlichen" in seiner Anwendung in der Kritik der Urteilskraft etwa folgendes: 1. Der Ausdruck „intelligibel" ist sogar da, wo er unbedingt eintreten müsste, entweder durch „übersinnlich" ersetzt, oder wo er stehen gelassen ist, durch letzteren Ausdruck erklärt. 2. Das Uebersinnliche wird bald als Substrat, bald als Prinzip, bald als Totalität, bald als unendliche Einheit der Sinnenwelt bezeichnet. 3. In Hinsicht des Verhältnisses der sinnlichen zur übersinnlichen Welt wird die erstere nicht sowohl als zeiträumliche Erscheinung der intelligiblen Welt, sondern als Darstellung der übersinnlichen Welt gedacht. 4. Der Begriff des Uebersinnlichen wird nicht so sehr dadurch gewonnen, dass von Zeit und Raum, in welchen uns die Dinge erscheinen, abstrahiert wird, sondern vielmehr dadurch, dass, sei es durch die Erfassung einer Zweckmässigkeit, sei es durch die Unangemessenheit unserer Einbildungskraft zu einer Erscheinung, in uns die Welt als zweckmässige Einheit, oder als absolute, unsere verstandesmässige Erkenntnis überragende Totalität, unter der Idee des Unendlichen, des Absoluten oder des Uebersinnlichen — in unklarer Vorstellung — zu Bewusstsein kommt. 5. Demgemäss verhält sich die übersinnliche Welt zu der sinnlichen nicht wie die Erscheinungswelt zur intelligiblen, sondern die beiden stehen im Verhältnis von Bedingtheit — Absolutheit, Unvollkommenheit — Vollkommenheit.

Mit diesen kurzen Bemerkungen ist schon gegeben, dass es sich in der Kritik der Urteilskraft nicht um dieselben Gegensätze wie in der Kritik der reinen Vernunft und in der Kritik der praktischen Vernunft handeln kann; der Begriff des „Uebersinnlichen" der Kritik der reinen Vernunft als „eines Substrates der Natur" kann nicht der Allgemeinbegriff sein, zu dem das durch die Urteilskraft und die praktische Vernunft gewonnene Uebersinnliche sich als genauere, hinzutretende Fassung verhalten könnte. Damit werden wir zur Untersuchung der letzten durch die Anordnung der kantischen Untersuchung verursachten Schwierigkeit gewiesen: zur Frage nach dem Subjekt der Untersuchungen der Kritik der ästhetischen Urteilskraft.

Für diese Schwierigkeit bietet S. 51 einen bezeichnenden Beleg; es handelt sich dort um die Stufenfolge der durch die Urteilskraft erfassten Begriffe des Angenehmen, des Schönen und des Guten, sofern sie alle drei auf der Entgegensetzung des Subjekts zur Welt und der daraus resultierenden Lust oder Unlust beruhen. Nun fühlt Kant die Schwierigkeit, für die Stufenfolge der Urteile die Entgegensetzung desselben Subjekts festzuhalten, und wird nun zu folgender Unterscheidung gedrängt (Kritik der Urteilskraft S. 51): „Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Tiere, Schönheit nur für Menschen, d. h. tierische, aber doch vernünftige Wesen (aber auch nicht bloss als solche, z. B. Geister, sondern zugleich als tierische!) (Zusatz der Ausgaben von 1793 und 1799). Das Gute aber gilt für jedes vernünftige Wesen überhaupt. Ein Satz, der nur in der Folge seine vollständige Rechtfertigung und Erklärung bekommen kann." Klar ist, dass der verbindende Begriff durch den Ausdruck „Mensch" bezeichnet ist; wie verhält sich derselbe zu dem Ausdruck „Sinnenwesen" oder „vernünftiges Wesen" oder „Vernunftwesen"? Ist er weiter? ist er enger? Man kann sich die Schwierigkeit nicht verhehlen, die in Hinsicht dieses Ausdrucks gerade für die Urteilskraft sich erhebt. In der religionsphilosophischen Skizze der Kritik der reinen Vernunft gebraucht Kant den Ausdruck „vernünftiges Wesen" in Hinsicht auf die sittliche Bestimmtheit des in Frage kommenden Subjekts und zeigt dies durchgängig durch eine Klammerbemerkung an; z. B. Kritik der reinen Vernunft S. 612: „vernünftige Wesen, sofern deren freie Willkür unter moralischen Gesetzen steht", ebenso S. 613: „vernünftige Wesen, unter Leitung solcher Prinzipien" (scl. moralische Prinzipien). Den allgemeinen Ausdruck Mensch vermeidet Kant hier. Ebenso steht es in der Kritik der praktischen Vernunft. Dort wird der Ausdruck „Vernunftwesen" oder „vernünftige Wesen" (seltener) gebraucht, um den Menschen, sofern er moralisch beanlagt ist,

zu bezeichnen. Ein in diesem Sinn erläuternder Zusatz, wie in der Kritik der reinen Vernunft, fehlt durchgängig; dies ist natürlich, weil hier nur die moralisch bedingte Vernunft die intelligible Welt schafft und setzt, während in der Kritik der reinen Vernunft die Vernunft „im praktischen sowohl als im theoretischen Gebrauch“ zu Ideen gelangte, ebenso also das Vernunftwesen als praktisch-sittliches, oder als theoretisch erkennendes Subjekt in Frage kam. Der Ausdruck Mensch fehlt durchgängig in der Kritik der praktischen Vernunft, während er die ganze Darstellung der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft beherrscht, in der angenommenen Gleichsetzung mit „moralisches Wesen“. Der Gebrauch des Ausdrucks Vernunftwesen hingegen ist in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft fast nicht nachzuweisen. In der Kritik der Urteilskraft gehen alle diese Ausdrücke in ungenauer Prägung und ungerechtfertigter Gleichsetzung, wobei in manchen Stellen doch wieder ein Ueber- oder Unterordnungsverhältnis durchbricht, nebeneinander her; für die Schwankungen, die dadurch entstehen, leistet das obige Beispiel mustergiltigen Beleg. Lehrreich ist noch, dass diese Schwankung sich nicht allein durch die Kritik der ästhetischen Urteilskraft hindurch zieht, sondern auch noch die Kritik der teleologischen Urteilskraft beeinflusst. In dem ersteren Teil überwiegt der Ausdruck „vernünftige Wesen“ (seltener „Vernunftwesen“), während der Ausdruck Mensch zurücktritt; in der Kritik der teleologischen Urteilskraft tritt letzterer als durchgängiges Subjekt auf, wobei aber immer im folgenden durch einen Zusatz die Verbindung mit der Allgemeinheit der „vernünftigen Wesen“ aufrecht erhalten, oder auf dessen sittliche Bedingtheit, als in dem Ausdruck miteingeschlossen, hingewiesen wird. Von den zahlreichen Beispielen führe ich drei an, die wegen ihrer formalen Eigenschaft und ihrer Aufeinanderfolge lehrreich sind. 1. S. 337 u. 338: „Wenn es nicht Menschen (vernünftiges Wesen überhaupt) gäbe, so wäre die Schöpfung umsonst“; S. 338 tritt dann der „Mensch als moralisches Wesen“ ein. 2. S. 345: Nachdem hier von einer „Menschenvernunft“ gesprochen ist, wird konstatiert, dass Endzweck der Welt „der Mensch (ein jedes vernünftige Weltwesen) unter moralischen Gesetzen sei“. 3. S. 347: „Die subjektive Bedingung, unter welcher der Mensch (und nach unseren Begriffen auch jedes vernünftige endliche Wesen) sich unter dem moralischen Gesetze setzen kann“ [1] etc. Hier haben wir also überall das Bestreben, den Ausdruck

[1] Ein weiteres Beispiel S. 87: „... in der Natur des Subjekts als Sinnenwesens (nämlich als Mensch) etc.“ — Hier fehlt die moralische Bestimmtheit.

„Mensch" mit dem Ausdruck „vernünftiges Wesen" einerseits, „moralisches Wesen" andererseits in Verbindung zu setzen; durch die stereotype Art der Klammern zeigt Kant, dass ihm die Schwierigkeit in Hinsicht des Subjektgebrauchs hier bemerkbar geworden ist. Vergleichen wir die Beispiele aus der Kritik der ästhetischen Urteilskraft und der Kritik der teleologischen Urteilskraft, so scheint es, dass dort der Ausdruck „Mensch" zu dem Ausdruck „vernünftiges Wesen" in Unterordnung steht, während in letzterem Werk der Ausdruck „Mensch" die Gesamtheit vernünftiger Wesen mitsetzt und zugleich ihre moralische Bestimmtheit anzeigt.

Ueberblicken wir rückschauend den bis jetzt in der Untersuchung zurückgelegten Weg. Wir gingen aus von der in der Anlage des Werkes begründeten Grundfrage, warum der Gedankenfortschritt, welcher der ganzen Anlage des Werkes zu Grunde liegt, in der Darstellung der ästhetischen Urteilskraft so wenig zur Geltung kommt. Es rührt dies daher, dass die Hauptfrage, worin die Eigentümlichkeit der synthetischen Urteile und der apriorischen Prinzipien der Urteilskraft, verglichen mit allen anderen Erkenntnisvermögen, besteht, nicht an den Anfang der Untersuchung gerückt ist. Auf diesen Umstand wurden sämtliche Schwierigkeiten, die wir im Anschluss an diese Konstatierung nachwiesen, zurückgeführt. Sie bestanden hauptsächlich in der unregelmässig eintretenden und ungenauen Prägung der verwandten neuen Ausdrücke, wobei wir zuletzt von der Untersuchung der Verwendung des Begriffs des Uebersinnlichen in seinem Verhältnis zum Intelligiblen, Unbedingten und Unendlichen, sowie in seiner Stellung und Verbindung mit der Erfahrungswelt ausgehend, auf die nähere Bestimmung des zu Grunde liegenden Subjekts der Aussagen hingedrängt wurden. Mit dieser Darlegung ist zugleich gegeben, dass die Hauptfrage — inwiefern vermittelt die ästhetische Erfassung der Welt zwischen der verstandesmässigen und der moralisch-vernunftmässigen Beurteilung derselben? — in der Anlage der Kritik der ästhetischen Urteilskraft weder berücksichtigt noch gelöst ist: sie ist eine Kritik des Geschmacks, auf die Gewinnung und Darstellung der Begriffe des Schönen und des Erhabenen ausgehend, nicht auf die Allgemeinheit der ästhetischen Beurteilung der gesamten Erscheinungswelt sich beziehend, und daher auch unvermögend die Verbindung mit den anderen Erkenntnisvermögen, bei deren Untersuchung in Hinsicht des in Frage kommenden Gebietes keine Schranken gezogen waren, prinzipiell darzuthun; und doch liegt die Erreichung dieser Verbindung zugleich mit der Einsicht in das notwendige Wesen derselben, in Hinsicht des gesamten Gebietes ästhetischer Beurteilung, in der Konse-

quenz des kantischen Denkens; das zeigt sich schon darin, dass KANT, obwohl ohne künstlerische Beanlagung und ohne jemals mit der ausübenden Kunst in nähere Berührung getreten zu sein, fast wider seinen Willen, durch die Konsequenz seines Denkens allein, zu den umfassenden Untersuchungen der Kritik der ästhetischen Urteilskraft gedrängt wurde; so gross aber war die Konsequenz dieses Denkens, dass KANT, obwohl noch in der Verengerung der ästhetischen Untersuchung, als ob sie sich nur auf das Schöne und das Erhabene bezöge, befangen, die Schranken, welche noch die Anlage der Kritik der ästhetischen Urteilskraft behindern, in den erreichten Resultaten durchbricht und der ästhetischen Untersuchung einen neuen Weg weist, dessen Bahn aber nur auf eine kurze Strecke übersehbar wird, wobei der Fuss nicht mehr die Kraft besitzt, die neue Wanderung anzutreten[1].

Durch diese Erwägungen ist die Aufgabe des zweiten Teils unserer vorliegenden Untersuchung gegeben: es handelt sich darum, die Stellen, wo KANT's Untersuchung über die selbstgezogenen Schranken — der Darstellung des Schönen und des Erhabenen — hinausweist und sich auf das Wesen der ästhetischen Erfassung der Welt überhaupt bezieht, aufzuzeigen und in Zusammenhang zu bringen, wobei sich das Wesen der in dem ästhetischen Urteil vollzogenen Synthese und die Eigentümlichkeit der zu Grunde liegenden apriorischen Prinzipien ergiebt; zugleich wird damit auch Einsicht gewonnen in die Notwendigkeit und Lösbarkeit der vorhin dargestellten Schwierigkeiten; in der Ergründung der letzten derselben, welche die Fixierung des der ästhetischen Beurteilung zu Grunde liegenden Subjekts betrifft, wird die Thatsächlichkeit und das innerste Wesen der Verbindung, welche die ästhetische Urteilskraft zwischen der verstandesmässigen und der moralisch-vernunftmässigen Welterfassung herstellt, erfasst.

Wir beginnen mit der allgemeinen Frage: „welcher Art ist das in den Bereich der ästhetischen Urteilskraft fallende Urteil?“ Zunächst gehört es in die allgemeine Klasse synthetischer Urteile a priori überhaupt, und insofern rückt es ein in das allgemeine Untersuchungsgebiet der Transcendentalphilosophie: „wie sind synthetische Urteile

[1] Dass es nur die Konsequenz des kritischen Denkens ist, welche in KANT's ästhetischen Untersuchungen den Fortschritt darstellt, wird am besten klar, wenn man seine vorkritischen Untersuchungen über das Schöne und Erhabene mit den entsprechenden Teilen der Kritik der Urteilskraft vergleicht. Künstlerisch beanlagt war er auch damals nicht gewesen — und unterdessen war er es auch nicht geworden. Das zeigen schon die in der ästhetischen Urteilskraft gewählten Beispiele. KANT bietet das in seiner Art einzige Beispiel, dass ein Mann ohne künstlerische Anlage und fast ohne Bekanntschaft mit dem Gebiet der Kunst überhaupt die ästhetische Untersuchung in einzigartiger Weise gefördert hat.

a priori möglich?“ (S. 151). Unterschieden ist dieses Urteil sowohl von dem Sinnes- als auch von dem logisch-bestimmenden Urteil (S. 95 u. 148), insofern das erstere sich auf das Angenehme, das zweite auf das Gute bezieht. Das ästhetische Urteil ist ein Reflexionsurteil, welches mit Begriffen, obzwar unbestimmt welchen in Beziehung gesetzt wird (vgl. S. 95). Hier ist zu beachten, dass KANT diese Bestimmungen nur in Hinsicht auf das Schöne und das Erhabene giebt und nur den Fall, dass aus diesem vollzogenen Urteil ein Wohlgefallen resultiert, aufrecht erhält, während doch die Urteilsform auch für das Ergebnis eines Unlustgefühls dieselbe bleibt. Wie kommt KANT zu dieser doppelten Verengerung? wie wird er dazu getrieben, die Bestimmtheit, welche er in dem Ausdruck „Begriff“ setzt, durch den Zusatz „obzwar unbestimmt“ wieder zurückzunehmen und dadurch seine eigenen Aussagen durch einen eingetragenen Widerspruch zu trüben? Zur Einsicht in die Notwendigkeit dieser Entwicklung gehen wir von der allgemeinen Einleitung der Kritik der Urteilskraft aus.

Worin unterscheidet sich die Urteilskraft (allgemein gesprochen) von den anderen Erkenntnisvermögen? Hierauf giebt die allgemeine Einleitung in einer Darstellung, die zum Tiefsten und Klarsten zugleich, was KANT je geschrieben hat, gehört, Antwort. Die Hauptuntersuchung entwickelt sich S. 17, 18, 22, 26 u. 27. Zunächst wird die Urteilskraft als „reflektierende“ im Unterschiede von der „bestimmenden“, welche nur in der Kritik der reinen Vernunft eine Rolle spielt, bezeichnet. Durch unseren Verstand schaffen wir die Erscheinungswelt, indem in unseren reinen Anschauungsformen und in den apriorischen Begriffen des Verstandes die Seinsweise und die gesetzmässige Verknüpfung der Erscheinungen begründet ist. Die reflektierende Urteilskraft sucht nun diese Mannigfaltigkeit gesetzmässiger Erscheinungen ihrer Einheit nach zu begreifen, indem sie von dem Besonderen, welches die Erfahrung bietet, zur Allgemeinheit aufsteigt, um zur „Einheit aller empirischen Prinzipien“ (S. 17) zu gelangen. Es handelt sich darum, die „Natur nach einer solchen Einheit zu betrachten, als ob gleichfalls ein Verstand (wenngleich nicht der unsrige)“ den Naturgesetzen zu Grunde liege, „als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Naturgesetze enthielte“ (S. 18); dies ist der Begriff der „Zweckmässigkeit“, welcher das apriorische Prinzip der Urteilskraft darstellt. Apriorisch ist dieser Begriff als beurteilendes Prinzip, weil er dem beurteilenden Subjekt nicht durch die Erfahrung, welche nur gesetzmässige Mannigfaltigkeit darbietet, aufgezeigt werden kann. So wird auf S. 18 das Prinzip der Zweckmässigkeit der Natur als der Urteilskraft eigentüm-

lich nachgewiesen, und zugleich diese Zweckmässigkeit in der Allgemeinheit auf die Einheit in der Beurteilung der Mannigfaltigkeit gesetzmässiger Erscheinungen bezogen; das Prinzip der Einheit wird dem der Zweckmässigkeit gleichgesetzt, und gerade in dieser Gleichsetzung liegt es begründet, dass das Beurteilungsprinzip der Urteilskraft — und zwar nur für den Umfang dieser Gleichsetzung — ein apriorisches ist! Dieselbe Verbindung von Zweckmässigkeit und Einheit findet sich S. 22: „Der transcendentale Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur ist nun weder ein Naturbegriff, noch ein Freiheitsbegriff, weil er gar nicht dem Objekte (der Natur) beilegt, sondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen, vorstellt, folglich ein subjektives Prinzip der Urteilskraft; daher wir auch, gleich als ob es ein glücklicher, unsere Absicht begünstigender Zufall wäre, erfreuet (eigentlich eines Bedürfnisses entledigt werden), wenn wir eine solche systematische Einheit unter bloss empirischen Gesetzen antreffen, ob wir gleich notwendig annehmen mussten, es sei eine solche Einheit, ohne dass wir sie doch einzusehen und zu beweisen vermochten." Dieses Beispiel ist deshalb noch von besonderer Wichtigkeit, weil eine weitere nähere Bestimmung für die Art des Urteils der Urteilskraft sich darin schon ankündigt, zugleich mit dem Grunde dieser neuen Bestimmung.

Es handelt sich um die Verbindung desselben mit dem Lust- und Unlustgefühl, welches sich darauf bezieht, ob die thatsächliche Erfahrung mit dem apriorischen Prinzip der Zweckmässigkeit, als Einheit aufgefasst, zusammenstimmt. Dieser Gedanke wird S. 25 ff. näher ausgeführt, wobei S. 26 die hier in Frage kommende Zweckmässigkeit ausdrücklich als einzig auf das Erkenntnisvermögen, — d. h. auf die einheitliche Erfassung der Mannigfaltigkeit — bezogen, als in keiner Verbindung mit dem Begehrungsvermögen stehend, charakterisiert wird. Hier wird zugleich der wundervolle Gedanke angedeutet, dass „die Fasslichkeit der Natur und ihrer Einheit der Abteilungen in Gattungen und Arten, wodurch allein empirische Begriffe möglich sind", obwohl sie für uns jetzt nicht mit Lustgefühl verbunden ist, es sicherlich einst, zur Zeit, da sie neu in unser Bewusstsein trat, war, nachher aber mit der blossen Erkenntnis vermischt und nicht mehr besonders bemerkt wurde. Es ist dies einer der neuen Gedanken, der, wenn ihn Kant nachher konsequent festgehalten und auf das gesamte Gebiet der ästhetischen Urteilskraft bezogen und fortgebildet hätte, auf das Wesen der ästhetischen Erfassung der Natur im Unterschied zu der verstandesmässigen Erfassung derselben, ein neues Licht ge-

worfen hätte; in seiner ausgebildeten Gestalt liesse er sich etwa folgendermassen formulieren: Das Wesen der künstlerisch-ästhetischen Erfassung der Natur besteht darin, dass eine gewohnte Erscheinung, welche als solche „nicht mehr besonders bemerkt wurde“, dadurch als neu und noch nicht erfahren aufgefasst wird, dass die auf sie bezogene Urteilskraft dieselbe nach einem einheitlichen Prinzip erfasst, wodurch sie, aus der Reihe der Erscheinungen herausgehoben, nicht als Natur, sondern als Kunst empfunden wird.

Doch zurück zu den vorhin verlassenen Gedanken, zu der Urteilskraft im allgemeinen: die Verbindung, in die sie mit dem Lust- und Unlustgefühl tritt, beruht darauf, dass das in Frage kommende Prinzip der Zweckmässigkeit sich auf die Einheit bezieht (vergleiche hierüber auch S. 27). Damit ist zugleich ein weiterer Unterschied zwischen dem Verstand und der Urteilskraft gegeben: Der erstere bezieht durch seine Begriffe die einzelnen Erscheinungen, in der Herstellung einer gesetzmässigen Verbindung derselben, aufeinander und setzt sie nur in ihrer Gesamtheit, sofern sie Erscheinungen sind, dem erkennenden Subjekt, welches sie eigentlich erst schafft, entgegen. Keine Aussage löst eine Erscheinung aus ihrem Zusammenhang, um sie in Beziehung zum erkennenden Subjekt zu setzen: denn im Augenblick, wo dies eintritt, hört das Subjekt auf erkennend die Erscheinungswelt zu schaffen, indem es selbst Erscheinung wird und nur als solche sich erfasst. In der Urteilskraft hingegen wird — das zeigt das Lust- und Unlustgefühl — die Vorstellung nicht auf das Objekt, sondern lediglich auf das Subjekt bezogen. Nicht um die Verbindung der Erscheinungen unter einander handelt es sich, sondern um ihre Inbeziehungsetzung mit dem Subjekt, aber nicht auf das letztere als Erscheinung — welche Möglichkeit für die verstandesmässige Erkenntnis allein übrig blieb —, sondern als beurteilendes Subjekt, welches auch für den Fall, dass es Erscheinungen zu sich selbst in Beziehung bringt, dennoch nicht selbst Erscheinung wird. So findet für den Verstand zwischen dem Ich und der Erscheinungswelt eine andere Gegensätzlichkeit statt, als für die Urteilskraft: die Subjekte decken sich nicht.

Es ist nun bezeichnend für die kantische Untersuchung, dass sie aus dem Umstande, dass mit der Urteilskraft das Lust- und Unlustgefühl in Verbindung gesetzt ist, was sie in Hinsicht auf die Urteilskraft allgemein konstatierte, nicht auch die nötigen Folgerungen für das Wesen der diesem Erkenntnisvermögen in seiner Allgemeinheit zugehörigen Urteile zieht, sondern die Erkenntnis, dass mit dem Lust- und Unlustgefühl immer eine Beziehung des Gegenstandes oder der in ihrer Einheit erfassten Reihe von Erscheinungen auf das Subjekt ge-

geben sei, allein in Hinsicht der ästhetischen Urteilskraft ausspricht: dies geschieht S. 28ff. Zwar die oben angedeutete Verschiebung des Verhältnisses zwischen dem Subjekt und der Erscheinungswelt allgemein, die den Unterschied zwischen dem Verstand und der Urteilskraft ausmacht, kommt in dem ersten Absatz S. 28 in der Erörterung über Zeit und Raum zur Geltung. Den Eintritt der Verengerung der Untersuchung, womit sie allein auf die ästhetische Urteilskraft sich bezieht, bezeichnen die Schwierigkeiten, die sich in Hinsicht auf den Zweckmässigkeitsbegriff einstellen: dies findet S. 29 statt. Bis jetzt bezog sich die Zweckmässigkeit auf die Einheit, sofern dieselbe das apriorische Prinzip der Urteilskraft war; nun aber zeigt sich plötzlich die Notwendigkeit, darzuthun, dass ein „ästhetisches Urteil über die Zweckmässigkeit des Objekts sich auf keinem vorhandenen Begriffe vom Gegenstande gründe und keinen von ihm verschaffe“ (S. 29 u. 30); sie wird als eine bloss „formale Zweckmässigkeit“ bezeichnet (S. 29) und dabei die Lust und Unlust „auf die blosse Form des Gegenstandes“ bezogen. Hierbei wird man sich gar nicht klar, wie alle diese Bestimmungen, bejahend oder verneinend, an den bis jetzt eingehaltenen Zweckmässigkeitsbegriff herangetragen werden können, wenn man sich bewusst ist, dass derselbe sich nur auf die Einheit in den Erscheinungen bezog. Klar wird vollends die Wandlung, wenn man sich der vollzogenen Umkehrung des logischen Verhältnisses zwischen Zweckmässigkeit und Lustgefühl bewusst wird. Vorher erweckte ein Gegenstand Lust, weil er zweckmässig war und sich fördernd zum apriorischen Prinzip der Urteilskraft, welches nach Einheit in der Mannigfaltigkeit geht, verhielt. Jetzt ist es umgekehrt: zweckmässig wird der Gegenstand genannt, weil er Lust erweckt, obwohl, wenn man sich die vorhergehende Gedankenentwicklung vorhält, in welcher der Begriff der Zweckmässigkeit vor dem Begriff des Lust- und Unlustgefühls eintritt, diese neue Argumentierung durch nichts gesichert erscheint. S. 29: „Ein Gegenstand wird alsdann nur darum zweckmässig genannt, weil seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden ist, und diese Vorstellung selbst ist eine ästhetische Vorstellung der Zweckmässigkeit. Es frägt sich nur, ob es überhaupt eine solche Vorstellung der Zweckmässigkeit gebe?“ Zugleich wird diese Zweckmässigkeit als „subjektive“ bezeichnet, und damit die kommende Entgegensetzung mit einer „objektiven“ Zweckmässigkeit angekündigt, während nach dem bisherigen Begriff derselben, als auf die Einheit bezogen, welche immer nur ein apriorisches Prinzip des beurteilenden Subjekts ist, eine Spaltung in subjektive und objektive Zweckmässigkeit, rein in Hinsicht auf die äussere Form der Ausdrücke betrachtet,

ohne Rücksicht auf die damit ausgesprochene Erkenntnis, nicht als im Bereich des Möglichen liegend erschien. Nimmt man hinzu, dass ein neues Erkenntnisvermögen, „die Einbildungskraft (als Vermögen der Anschauungen a priori)" in der Darstellung sich geltend macht (S. 29), so ist klar, dass die ganze Untersuchung nach neuen Gesichtspunkten sich entwickelt, welche die unbegreiflichen Bestimmungen in Hinsicht des Zweckmässigkeitsbegriffs, die neue logische Verbindung desselben mit dem Lust- und Unlustgefühl bedingen: es ist die Unterscheidung, welche S. 32 u. 33 sich vollzieht; sie kündigt sich schon in den eben betrachteten Stellen an. „Hierauf gründet sich die Einteilung der Kritik der Urteilskraft in die der ästhetischen und teleologischen; indem unter der ersteren das Vermögen die formale Zweckmässigkeit (sonst auch subjektive genannt) durch das Gefühl der Lust oder Unlust, unter der zweiten das Vermögen, die reale Zweckmässigkeit (objektive) der Natur durch Verstand und Vernunft zu beurteilen, verstanden wird" S. 33 (vgl. auch S. 32).

Diese Unterscheidung erbaut sich nicht auf der bisher mitgeführten Auffassung der Zweckmässigkeit der Natur, sofern dieselbe als einheitliches Produkt eines schaffenden Verstandes (wenn auch nicht des unsrigen, vgl. S. 18) aufgefasst wird; ebenso wenig kann sie aus dem bisherigen logischen Verhältnis der Zweckmässigkeit zum Lust- und Unlustgefühl sich ergeben. Bevor diese neue Auffassung eintritt, muss die Scheidung zwischen ästhetischer und teleologischer Urteilskraft im Prinzip schon vollzogen sein, aber nicht dadurch, dass die theoretische Gewinnung dieser Unterscheidung von dem oben beschriebenen gemeinsamen Charakter und Zweckmässigkeitsbegriff der Urteilskraft in ihrer weitesten Bedeutung ausgeht und durch weitere Untersuchung dieses Zweckmässigkeitsbegriffes das Prinzip der Scheidung der beiden Seiten der Urteilskraft, sowohl dem Wesen als dem Gebiet nach entdeckt, sondern dadurch, dass in die von der Allgemeinheit zur schrittweisen Differenzierung sich bewegende theoretische Erörterung eine Unterscheidung eingetragen wird, welche auf anderem Grunde sich erbaut und sich in dem Gange der Untersuchung, der sie scheinbar rechtmässig eingegliedert ist, dadurch als heterogenes Element erweist, dass sie die logischen Verbindungen, in denen sie sich bisher bewegt hat, umkehrt und durch eine theoretisch auf keine Weise zu rechtfertigende Scheidung und Verengerung des Untersuchungsgebietes das Endresultat, in Hinsicht welches die Untersuchung von Kant eigentlich unternommen ist — die aufsteigende Verbindung der menschlichen Erkenntnisvermögen darzuthun — seiner wissenschaftlichen Grundlage beraubt. So ist es nicht zufällig, dass der Teilung der Zweckmässigkeit

in eine subjektive und objektive (S. 32ff.) die Begrenzung des Gebietes der ästhetischen Urteilskraft, in scheinbar theoretischer Darlegung, unmittelbar vorausgeht. S. 32: „Die Empfänglichkeit einer Lust aus der Reflexion über die Formen der Sachen (der Natur sowohl als der Kunst) bezeichnet aber nicht allein eine Zweckmässigkeit der Objekte im Verhältnis auf die reflektierende Urteilskraft, gemäss dem Naturbegriff am Subjekt, sondern auch umgekehrt des Subjekts in Ansehung der Gegenstände ihrer Form, ja selbst ihrer Unform nach zufolge dem Freiheitsbegriff, und dadurch geschieht es, dass das ästhetische Urteil nicht bloss als Geschmacksurteil auf das Schöne, sondern auch, als aus einem Geistesgefühl entsprungenes, auf das Erhabene bezogen, und so jene Kritik der ästhetischen Urteilskraft in zwei diesen gemässe Hauptteile zerfallen muss“ [1]. Genau besehen besteht die Schwierigkeit, die Kant selbst in der theoretischen Begrenzung des Gebiets der ästhetischen Urteilskraft empfindet, nicht so sehr darin, wie er das Schöne und das Erhabene als die beiden allein in Frage kommenden Begriffe darthun kann, sondern, wie neben dem Schönen überhaupt das Erhabene als Gegenstand eines ästhetischen Urteils bestehen kann. Hier zeigt sich der tiefe Unterschied, welcher zwischen einer Kritik der ästhetischen Urteilskraft und einer Kritik des Geschmacks sich immer wieder aufthut, so sehr Kant sich auch bemüht, denselben zu verdecken. Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft ist bei Kant eine Kritik des Geschmacks geworden, und als solche hat sie das Schöne zu ihrem einzigen Gegenstand; die Hereinbringung des Begriffs des Erhabenen sprengt den engen Rahmen; er wird S. 32 eingeführt in Hinsicht auf den Freiheitsbegriff; diese Einführung ist kennzeichnend für die ganze Art der späteren Erörterung über das Erhabene, die in charakteristischer Weise von der Darlegung über das Schöne sich der Anlage und der Darstellung nach unterscheidet; im Gegensatz zur letzteren spürt man in der Untersuchung über das Erhabene in jeder Aussage die höhere Abzweckung der Erörterung, die Verbindung, welche die ästhetische Urteilskraft zwischen dem Verstande und den höheren Erkenntnisvermögen herstellt, darzuthun; sie besteht darin, dass in der ästhetischen Erfassung der Welt der Mensch sich seiner Freiheit in

[1] Wie gekünstelt diese Einteilung ist, zeigt sich schon darin, dass er die Einteilung in Hinsicht der „Natur sowohl als der Kunst“ giebt, für die Untersuchung des Erhabenen dann später die Kunst aber ganz ausscheidet; für die ganze Schwierigkeit ist wieder der Ausdruck bezeichnend: das Erhabene kommt durch ein „aus einem Geistesgefühl entsprungenes“ ästhetisches Urteil zu Stande, wobei die vorliegende Stelle das Verhältnis zwischen ästhetischem Urteil und Geschmacksurteil fast so darstellt, als ob das Letztere sich auf das Schöne bezöge.

Hinsicht der gesamten Erscheinungswelt bewusst wird, wodurch er angeleitet wird, sich selbst durch Hülfe des moralischen Bewusstseins als Endzweck des Geschehens überhaupt zu begreifen. So liegt die Erörterung über das Erhabene in der höheren Anlage der kantischen Kritik der ästhetischen Urteilskraft begründet, sofern sie der Abzweckung derselben gerecht wird. In der praktischen Durchführung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft erscheint sie jedoch wie in einen engeren Rahmen hineingezwängt, dadurch dass die Kritik der ästhetischen Urteilskraft ihrer jetzigen Anlage nach auf eine Kritik des Geschmacks hinausläuft, hinsichtlich deren das Schöne eigentlich den alleinigen Gegenstand der Untersuchung bildet; so ist es nicht zufällig, dass an den entscheidenden Stellen die zu Grunde liegende Beschränkung auf das Schöne sich deutlich bemerkbar macht.

Schon S. 30, wo die ästhetische Urteilkskraft sich als Geschmack darstellt, wobei kein Signal anzeigt, dass man vom Hauptgeleise auf das Nebengeleise übersetzt, beherrscht die Hinsicht auf das Schöne allein den Gedankengang. Die bezeichnende Stelle beginnt S. 29; nachdem Kant das Wesen des ästhetischen Urteils, sofern es mit dem Lust- und Unlustgefühl in Verbindung steht, untersucht hat, fährt er fort: „Ein solches Urteil ist ein ästhetisches Urteil über die Zweckmässigkeit des Objekts, welches sich auf keinem vorhandenen Begriffe vom Gegenstand gründet und keinen von ihm verschafft. Wessen Gegenstands Form in der Reflexion über dieselbe als der Grund der Lust an der Vorstellung eines solchen Objekts beurteilt wird, mit dessen Vorstellung wird diese Lust auch als notwendig verbunden geurteilt, folglich als nicht bloss für das Subjekt, welches diese Form auffasst, sondern für jeden Urteilenden überhaupt. Der Gegenstand heisst alsdann schön, und das Vermögen, durch eine solche Lust (folglich auch allgemeingültig) zu urteilen, der Geschmack." Zwar wird dann, wie oben beschrieben, S. 32 das Erhabene als zweiter gleichberechtigter Gegenstand des ästhetischen Urteils in die Untersuchung eingeführt; bei der ersten auftauchenden Schwierigkeit aber tritt dieser neue Begriff, die Gleichberechtigung mit dem Schönen aufgebend, ins Dunkel zurück: schon S. 33, wo es sich um die Einteilung in subjektive und objektive Zweckmässigkeit handelt, wird die Naturschönheit allein als Darstellung des Begriffs der subjektiven (formalen) den Naturzwecken als Darstellung der realen (objektiven) Zweckmässigkeit gegenübergestellt; auf dieser Gegenüberstellung „gründet sich die Einteilung der Kritik der Urteilskraft in die der ästhetischen und teleologischen" (S. 83). So bekundet auch diese Stelle eine zugrundeliegende unklare Gleichsetzung von Geschmacksurteil und ästhetischem Urteil. Schon in der Gleich-

setzung der formalen mit der subjektiven Zweckmässigkeit überhaupt ist gegeben, dass das Erhabene sich nur gezwungen in die eben durchgeführte Einteilung von ästhetischer und teleologischer Urteilskraft einfügt, indem es sich gar nicht auf die formale Zweckmässigkeit des Gegenstandes bezieht. Hinsichtlich dieser Einsicht behandelt schon die Einleitung in die Beschreibung des Erhabenen S. 98 dieses Unternehmen als Anhangsstück, sofern ersichtbar ist, „dass der Begriff des Erhabenen der Natur bei weitem nicht so wichtig und an Folgerungen reichhaltig sei, als der des Schönen in derselben; dass er überhaupt nichts Zweckmässiges in der Natur selbst, sondern nur in dem möglichen Gebrauche ihrer Anschauungen, um eine von der Natur ganz unabhängige Zweckmässigkeit in uns selbst fühlbar zu machen, anzeige. Zum Schönen der Natur müssen wir einen Grund ausser uns suchen, zum Erhabenen aber bloss in uns und unserer Denkungsart, die in die Vorstellung der ersteren Erhabenheit hineinbringt: eine sehr nötige vorläufige Bemerkung, welche die Ideen des Erhabenen von der einer Zweckmässigkeit der Natur ganz abtrennt, und aus der Theorie derselben einen blossen Anhang zur ästhetischen Beurteilung der Zweckmässigkeit der Natur macht, weil dadurch keine besondere Form in dieser vorgestellt, sondern nur ein zweckmässiger Gebrauch, den die Einbildungskraft von ihrer Vorstellung macht, entwickelt wird“ (S. 98). Hiernach fällt also das Erhabene wirklich aus dem Rahmen einer Untersuchung der ästhetischen Urteilskraft, sofern sich letztere auf die subjektiv-formale Zweckmässigkeit bezieht, heraus; es bildet „einen Anhang der ästhetischen Beurteilung der Natur“. Am Schluss der Erörterung über das Erhabene löst sich die Fessel vollends. S. 138 (§ 30): „Die Deduktion der ästhetischen Urteile über die Gegenstände der Natur darf nicht auf das, was wir in dieser erhaben nennen, sondern nur auf das Schöne gerichtet werden.“ So hat sich die auf S. 32 angekündigte Doppelteilung der ästhetischen Urteilskraft, sofern sie einerseits auf das Schöne, andererseits auf das Erhabene zur Anwendung kommt, nicht als durchführbar erwiesen; schon die Einteilung des Zweckmässigkeitsbegriffs (S. 33) bezieht sich einseitig auf die Naturschönheit, und von hier bis zum Schluss der Kritik der ästhetischen Urteilskraft zeigt es sich in steigendem Masse, dass die ganze Darstellung auf eine Kritik des Geschmacks in einseitiger Beziehung auf das Schöne hinausläuft; lehrreich in dieser Hinsicht ist namentlich der Umstand, dass ein grosser Teil der Bemerkungen, welche S. 138 ff. das allgemeine Wesen der auf die Geschmacksurteile reduzierten ästhetischen Urteile darthun sollen, in der Analytik des Schönen schon vorausgenommen sind; auffällig ist die Berührung zwischen § 20 und § 40,

welche beide hinsichtlich des Geschmacksurteils zur Erklärung seiner Allgemeingültigkeit eine Art von Gemeinsinn (sensus communis) anzunehmen sich gedrungen fühlen. Am klarsten ist diese Verengerung des ästhetischen Untersuchungsgebiets nachzuweisen an dem kantischen Begriff der Kunst, in seinem Verhältnis zur schönen Kunst einerseits, zur Natur andererseits.

Kant beginnt mit dem weitesten Begriff der Kunst: S. 8 wird sie eingeführt im Zusammenhang mit allgemein technisch-praktischen Regeln und der Geschicklichkeit überhaupt; sie wird mit dem Willen in Verbindung gesetzt, „welcher als Begehrungsvermögen eine von den mancherlei Naturursachen in der Welt ist, nämlich diejenige, welche nach Begriffen wirkt“; es handelt sich hier darum, das Gebiet der so allgemein gefassten Kunst von dem Gebiet des Moralisch-Praktischen zu unterscheiden, wobei die ursprüngliche Einheit beider, sofern sie beide als Naturursachen nach Begriffen wirken, im Unterschied zum Naturmechanismus, das Gegebene und die Scheidung das Gesuchte ist. Dieselbe Fassung des Verhältnisses findet sich S. 18, wo „menschliche Kunst oder auch die Sitten“ auf die praktische Zweckmässigkeit, „im Unterschied des apriorischen Zweckmässigkeitsbegriffs, der lediglich in der reflektierenden Urteilskraft seinen Ursprung hat“, bezogen werden. Eine Gleichsetzung der Natur mit der Kunst tritt ein von dem Augenblick an, wo die ästhetische Urteilskraft allein die Darstellung beherrscht, wobei die Erfahrung der Lust oder Unlust in Hinsicht der ästhetischen Urteilskraft auf die Gegenstände der „Natur oder Kunst“ (vgl. S. 31 u. 38) in gleicher Weise bezogen wird. S. 33 wird diese Gleichsetzung auch in Hinsicht der logischen Zweckmässigkeit beschrieben; hier ist der Begriff des Gegenstandes gegeben, und das Geschäft der Urteilskraft besteht darin, „diesem Begriff eine korrespondierende Anschauung zur Seite zu setzen, es sei, dass dieses durch unsere eigene Einbildungskraft geschehe, wie in der Kunst, wenn wir einen vorhergefassten Begriff von einem Gegenstande, der für uns Zweck ist, realisieren, oder durch die Natur, wenn wir ihr unseren Begriff vom Zweck zur Beurteilung ihres Produktes unterlegen“. Diese höhere Einheit zwischen ästhetischer Naturerfassung und Kunst drückt dann die Schlusseinteilung S. 38 so aus, dass sie als Kunst gemeinhin dasjenige bezeichnet, in Hinsicht dessen apriorische Prinzipien der Zweckmässigkeit den Beurteilungsgrund bilden.

Schon die Erläuterung des kantischen Begriffs der Kunst in Hinsicht der allgemeinen Einleitung zeigt die Schwierigkeit, sich über den Gebrauch desselben klar zu werden. Sofern die Kunst als praktische Thätigkeit allgemein gefasst ist, wird sie der Natur als mechanischem

Geschehen gegenübergesetzt und mit dem moralischen Gebiet verbunden gedacht. Für die ästhetische Beurteilung werden die Produkte der Natur und Kunst gleichgesetzt, sofern sie nicht hinsichtlich ihrer auf Freiheit oder Naturmechanismus gegründeten Entstehung, sondern nur hinsichtlich des Herantragens eines Zweckbegriffs für die Urteilskraft in Frage kommen; es wird hier — wie KANT später in anderem Zusammenhang (vgl. S. 172ff.) ausführt — vorausgesetzt, dass die Natur als Kunst und die Kunst als Natur erfasst werde. So unscheinbar diese im täglichen Sprachgebrauch wurzelnden Schwankungen des Ausdrucks „Kunst" an sich, hinsichtlich des Verständnisses der allgemeinen Einleitung, sind, so folgenschwer werden sie, wenn man das ihnen zu Grunde liegende Problem ins Auge fasst. Wie kommt KANT dazu, Kunst auf Seiten der moralischen Thätigkeit der Natur entgegenzusetzen? Dadurch dass er das eine als freiheitliches, das andere als mechanisches Geschehen fasst. In Ansehung der Möglichkeit der Freiheit lehnt sich, wie früher gezeigt, die Kritik der Urteilskraft an die religionsphilosophische Skizze an: die praktische Freiheit ist eine Thatsache, welche durch das Sittengezetz unmittelbar gegeben ist. In der Erläuterung des Freiheitsbegriffs in der Kritik der reinen Vernunft wurde aber gezeigt, dass der Freiheitsbegriff wohl eine Entgegensetzung der intelligiblen Welt und der Erscheinungswelt in Ansehung der Gegensätze von Freiheit und gesetzmässiger Kausalität als Prinzipien des Geschehens rechtfertige, nimmermehr aber von menschlichem Handeln und Naturmechanismus, wie es das moralische Urteil verlangt; sobald letztere Entgegensetzung eintritt, bewegt sich die Untersuchung auf einem Gebiete, welches nicht mehr im Bereich des kritischen Idealismus liegt, da letzterer für ein Unterscheidungsprinzip des Geschehens innerhalb der Erscheinungen selbst nicht empfänglich ist. So ist auch die Unterscheidung von Kunst und Natur, wie sie KANT anfangs einführt, unmöglich; mag auch eine Entgegensetzung des moralisch-menschlichen Handelns und des Naturgeschehens durch die Thatsache des Sittengesetzes praktisch, wenn auch nicht wissenschaftlich gerechtfertigt sein, so ist eine Entgegensetzung menschlichen Handelns schlechthin, ohne sittliche Bestimmtheit, als Kunst, dem Mechanismus der Erscheinungswelt gegenüber, nicht zu begründen: die Kunst ist Erscheinung und geht hypothetisch auf ein intelligibles Geschehen zurück, als dessen zeiträumliche Form sie sich darstellt, wie jedes Geschehen überhaupt.

So ist in diesem Zusammenhange, wenn man den durch den kritischen Idealismus gebotenen Freiheitsbegriff nicht durchbrechen will, eine Unterscheidung zwischen Natur und Kunst überhaupt unmöglich.

Die Schwierigkeiten machen sich S. 8 u. 9 vollauf geltend, indem Kant sich zur Unterscheidung von technisch-praktischen Regeln, die das Prinzip dieses künstlerischen Geschehens enthalten, von den Naturgesetzen, sofern sie den Naturmechanismus darstellen, welcher alle Erscheinungen enthält, genötigt sieht, was nur dadurch erreicht wird, dass ausgeführt wird, „der Wille stehe nicht bloss unter dem Naturbegriffe, sondern auch unter dem Freiheitsbegriffe, in Beziehung auf welchen die Prinzipien desselben Gesetze heissen und mit ihren Folgerungen den zweiten Teil der Philosophie, nämlich den praktischen allein ausmachen" (S. 9).

Ist auf diesem Standpunkte eine Entgegensetzung von Natur und Kunst eigentlich verfehlt, so ist andererseits, wenn Kant die Gleichsetzung der Produkte der Natur und der Kunst hinsichtlich der ästhetischen Beurteilung erreicht zu haben glaubt, eine Unterscheidung der beiden dadurch unmöglich gemacht, dass für die ästhetische Beurteilung die Natur von der Kunst ununterscheidbar ist, sofern die Natur, nach formalen und logischen Zweckmässigkeitsbegriffen beurteilt, aufhört Natur, in dem bisherigen Begriffe, zu sein und nach Analogie des Produkts eines Verstandeswesens beurteilt wird, wodurch eine Unterscheidung zwischen Naturgeschehen und menschlichem Handeln im Prinzip unmöglich ist, indem es für das beurteilende Subjekt gleichgültig ist, ob die von ihm in der ästhetischen Beurteilung eines Gegenstandes erfasste Zweckmässigkeit als begriffliche Vorlage dem Gegenstand logisch voranging oder nicht; das Wesen des ästhetischen Urteils wird durch eine solche Erkenntnis in keiner Weise affiziert; es bleibt immer nur subjektiv mit Anspruch auf objektive Gültigkeit[1]. So ist es für Kant eigentlich unmöglich, zwischen Natur und Kunst zu scheiden, weder durch Gegenübersetzung noch durch Parallelismus; in dem ersteren Falle ist es unmöglich, ein auf dem Boden des kritischen Idealismus sich legitimierendes Prinzip aufzuzeigen, durch welches ein Gebiet der Kunst von dem allgemeinen Gebiet der Erscheinungen sich absonderte; im zweiten Fall ist es unmöglich, ein Prinzip aufzuzeigen,

[1] Hierzu ein Beispiel: Eine Landschaft ist für meine äthetische Beurteilung schön, wenn ich mir auch immer wieder klar mache, dass das Prinzip ihres Werdens nicht der von mir vorgestellte formale Zweckmässigkeitsbegriff ist, sondern rein mechanisch zu erklären ist. Hingegen werde ich eine gemalte Landschaft als hässlich beurteilen, wenn mir auch der verfertigende Künstler wiederholt versichert, es habe ihm der Begriff einer schönen Landschaft bei der Arbeit vorgeschwebt, und er sei sich bewusst, das Gemälde dieser Idee nach ausgeführt zu haben. In beiden Fällen werde ich für mein Urteil die gleiche Allgemeingültigkeit beanspruchen — und zwar mit demselben Rechte in beiden Fällen, trotz des Einblicks in die verschiedenen Prinzipien dor Entstehung der beiden Gegenstände.

durch welches von der Kunst die Natur unterschieden werden könnte, in Hinsicht der ästhetischen Beurteilung. Das eine Mal ist in dem Begriff der Natur die Kunst — sofern sie einen Bestandteil der Erscheinungswelt bildet — schon mitgesetzt, das andere Mal ist in dem Begriffe der Kunst die Natur als Gegenstand ästhetischer Beurteilung schon mit einbegriffen[1]. Dies zeigt die Schlusseinteilung der allgemeinen Einleitung (S. 38): Als Gegenstand des Verstandes, der sich auf das apriorische Prinzip der Gesetzmässigkeit bezieht, wird die Natur angeführt: sie umfasst in dieser Beziehung die Erscheinungswelt, welche der anschauende Verstand erst schafft, überhaupt; so ist jegliche Kunst hier in der Natur mit einbegriffen. Die Urteilskraft mit ihrem apriorischen Prinzip der Zweckmässigkeit bezieht sich nach derselben Einteilung auf die Kunst. Diese Einteilung ist nur dann gerechtfertigt, wenn unter Kunst die Gesamtheit aller Erscheinungen verstanden ist, auf welche, hinsichtlich ihrer Beurteilung, apriorische Prinzipien der Zweckmässigkeit zur Anwendung kommen; da dies aber für die gesamte Erscheinungswelt zutrifft, wenn man das ästhetische Urteil auf Lust und Unlust in gleicher Weise bezieht, so ist hier in der Kunst wieder die gesamte Erscheinungswelt mitinbegriffen, so dass in den beiden Gliedern der Einteilung jedesmal dasselbe unter einem anderen Namen wiedergesetzt ist; so decken auf dem Boden der kantischen Untersuchung Natur und Kunst sich ihrem Umfang nach vollständig — sie bezeichnen beide die Erscheinungswelt als Ganzes, sei es als Schöpfung unseres Verstandes, sei es als Gegenstand unserer Urteilskraft; die hier erreichte Dreiteilung in Hinsicht der Gebiete der Erkenntnisvermögen ist nur dadurch ermöglicht, dass für zwei derselben derselbe Begriff in demselben Umfang unter verschiedenen Namen doppelt gesetzt ist.

Ebenso lässt sich nun zeigen, dass das Gebiet der Kunst das Gebiet der Freiheit zugleich umfasst, da der Begriff der Freiheit Voraussetzung der Umgrenzung des Gebiets der Kunst ist, sofern letztere als freiheitliches Geschehen zur Beurteilungsmöglichkeit der Zweckmässigkeit von dem Naturmechanismus absieht; so ist die Kunst schon die

---

[1] Die logische Verschiebung des wechselseitigen Verhältnisses der Begriffe Kunst und Natur ist nur dadurch möglich, dass die beiden Begriffe für die beiden Möglichkeiten ihres logischen Verhältnisses eine verschiedene Bedeutung haben. Für den ersten Fall wird die Kunst auf praktische Zweckmässigkeit bezogen, für den zweiten auf die uninteressierte ästhetische. Natur bedeutet im ersten Falle jedes Geschehen, sofern es dem Mechanismus der Erscheinungswelt angehört, im zweiten Fall, sofern es Geschehen schlechthin im Unterschied von bewusster Thätigkeit bezeichnet.

Beurteilung des Geschehens als nach Freiheit sich vollziehend; dieselbe Unmöglichkeit prinzipieller Scheidung ergiebt sich, wenn man die Einteilung auf der Linie der Prinzipien a priori prüft, indem jedes beliebige Prinzip der Zweckmässigkeit, zu Ende gedacht, mit Notwendigkeit auf den Gedanken des Endzwecks, in Hinsicht dessen es orientiert ist, führen muss, ein Gedanke, den Kant selbst später als Prinzip seiner Darstellung einverleibte, indem er die teleologische Urteilskraft nur in der Moraltheologie ihre Vollendung finden lässt. So ist unter dem Gebiet der Freiheit in dieser Dreiteilung wieder derselbe Gegenstand gesetzt wie in den beiden ersten — es ist die Erscheinungswelt, sofern das Prinzip ihres Geschehens, welches unter dem Gesichtspunkte der Kunst nach Analogie menschlichen Handelns schlechthin erfasst wurde, hier nach Analogie moralischer Thätigkeit vorstellig gemacht wird.

Im Anschluss an rein formale Untersuchungen hinsichtlich der kantischen Dreiteilung (Kritik der Urteilskraft S. 38) haben wir der weiteren Untersuchung vorgegriffen. Wir kehren zum Ausgangspunkt zurück.

Wir haben gesehen, dass der Begriff der Kunst, den Kant in der Einleitung verwendet, sich zwischen zwei weit auseinanderliegenden Grenzen bewegt, sofern er bald das menschliche praktische Handeln allein, bald die Erscheinungswelt überhaupt in sich begreift, wobei die Hauptschwierigkeit darin besteht, überhaupt die Prinzipien darzuthun, nach welchen in dem einen Fall zwischen Natur und Kunst, in dem anderen zwischen Kunst und Natur unterschieden wird. Die hier gekennzeichneten Schwierigkeiten würden viel klarer zu Tage treten, wenn Kant den weiteren Begriff der Kunst in den beiden Fassungen, in denen er uns in der allgemeinen Einleitung in Hinsicht auf die Schlusseinteilung S. 38 begegnet, für die folgende Darstellung festgehalten hätte. Dies ist aber nicht der Fall: mit der allgemeinen Einleitung schwindet zugleich die allgemeine Fassung des Begriffs Kunst, der diese Schwierigkeiten in sich birgt, und an seine Stelle tritt der Begriff der „schönen Kunst“, wie an die Stelle der ästhetischen Urteilskraft allgemein der in der Hauptsache auf das Schöne bezogene Geschmack tritt: die Kunst wird Nachahmung der ästhetisch erfassten Natur; dies tritt S. 96 klar hervor, wenn das Erhabene in der Kunst nicht weiter untersucht wird, weil es immer „auf die Bedingung der Uebereinstimmung mit der Natur eingeschränkt ist“; so ist es möglich, das Gebiet der Natur und der Kunst in Parallelismus zu setzen, ja sogar eine Verbindung dieser beiden Gebiete nachträglich auf den Mittelbegriff der Schönheit zurückzuführen, S. 97 u. 98: „Durch die selbständige Natur-

schönheit entdecken wir eine Zweckmässigkeit, respektiv auf den Gebrauch der Urteilskraft in Ansehung der Erscheinungen, so dass diese nicht bloss als zur Natur in ihrem zwecklosen Mechanismus, sondern auch als zur Kunst gehörig (B u. C: als zur Analogie mit der Kunst gehörig!) [1] beurteilt werden müssen. Sie erweitert unseren Begriff von der Natur, nämlich als blossem Mechanismus, zu dem Begriffe ebenderselben als Kunst (welches zu tiefen Untersuchungen über die Möglichkeit einer solchen Form einladet!)." Dasselbe Verhältnis zwischen „schöner Natur" und „schöner Kunst" wird S. 167 u. 168 vorausgesetzt, indem die Kunst als „bis zur Täuschung gehende Nachahmung" der schönen Natur oder als „absichtlich auf unser Wohlgefallen sichtbarlich gerichtete Kunst" aufgefasst wird, weshalb „das Wohlgefallen an derselben nicht ebenso mit einem unmittelbaren Interesse verbunden ist als das an der schönen Natur" (S. 167). In der Untersuchung der Frage wird dann Kant gerade dadurch, dass er die Kunst mit der Nachahmung des Naturschönen in Verbindung bringt, dazu gebracht, hinsichtlich des unmittelbaren Interesses am Schönen künstlerische und künstliche Nachahmung der Natur nicht mehr zu unterscheiden, wie dies an dem Beispiel des Nachtigallenschlages S. 168 klar wird. So laufen die von S. 166 an eintretenden Fragen über das Verhältnis von Natur und Kunst in ein banales Beispiel aus. Die Stellung der Fragen, wie sie hier erfolgt, zeigt (wie die Klammerbemerkung auf S. 98) einen der Aussichtspunkte, wo die kantische Darstellung über die engen selbstgesteckten Grenzen hinausweist; wäre Kant hier nicht in dem verengerten Begriff der schönen Kunst befangen, hätte er die obige Frage hinsichtlich des Verhältnisses von Natur und Kunst auf ihre breite Grundlage gestellt, so würde die wirkliche Untersuchung hier eigentlich erst beginnen, statt durch ein groteskes Beispiel jäh begraben zu werden [2].

So sehr beherrscht die Verengerung des Begriffs „Kunst" in seiner alleinigen Beziehung auf die Schönheit die Darstellung, dass an der Stelle, wo der Vollständigkeit halber der weitere Begriff der Kunst eingeführt wird, keine Erinnerung mehr bekundet, dass dieser weitere Begriff der Kunst die allgemeine Einteilung der Kritik der Urteilskraft, die Dreiteilung der kantischen Philosophie und die Verbindung der ästhetischen und teleologischen Urteilskraft durch den

---

[1] Gerade diese Korrektur zeigt, wie eng der hier mitgeführte Begriff der Kunst ist.

[2] Auf die richtige Stellung der Frage in Betreff des Nachtigallenschlages kommen wir später zurück. Dieselben Fragen über das Verhältnis von Natur und Kunst kehren S. 172 ff. wieder.

Zweckmässigkeitsbegriff garantiert. S. 169: „Von Rechtswegen sollte man nur die Hervorbringung durch Freiheit, d. i. durch eine Willkür, die ihren Handlungen Vernunft zu Grunde legt, Kunst nennen." Das Beispiel des im Moorbruch gefundenen Stückes behauenen Holzes zeigt, dass hier für einen Augenblick die Kunst mit der Zweckmässigkeit allgemein in Verbindung gesetzt wird: „das Stück Holz, sagt man, ist nicht ein Produkt der Natur, sondern der Kunst, denn die hervorbringende Ursache desselben hat sich einen Zweck gedacht, dem dieses seine Form zu danken hat."

So ist hier für einen Augenblick das Problem des Verhältnisses von Natur und Kunst allgemein berührt, ohne dass seine Schwierigkeit auch nur erkannt ist; mit S. 171 ist schon die Verengerung auf die schöne Kunst erreicht, und auf diesem Boden S. 172 ff. die Frage des Schönen hinsichtlich des Verhältnisses von Natur und Kunst für das Gebiet der letzteren gestellt. Der Grundgedanke dieser interessanten Erörterung findet sich klar ausgedrückt auf S. 173: „Die Natur war schön, wenn sie zugleich als Kunst aussah, und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewusst werden, sie sei Kunst, und sie uns doch als Natur aussieht." In diese Erörterung, die trotz der Verengerung des Gebiets zu so überraschenden Resultaten kommt, spielen die Begriffe der Freiheit und der Zweckmässigkeit, die eigentlich die Grundlage der Untersuchung bilden sollten, zwar herein, aber die erreichte Höhe mit dem weiteren Ausblick wird sogleich wieder verlassen und die Untersuchung über das Genie nur im Hinblick auf die schöne Kunst unternommen (S. 174). Wohl bricht die weitere Fassung des Begriffs der Kunst zuweilen in seinem Verhältnis zum Genie durch: so S. 182, „wenn in Hinsicht darauf die Einbildungskraft auf die Schaffung gleichsam einer anderen Natur aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche giebt", beschrieben wird, oder wenn S. 187 das Genie als „die musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjekts im freien Gebrauche seiner Erkenntnisvermögen" dargestellt wird. Doch setzt Kant in der Hauptdefinition des Genies S. 219 ausdrücklich die Kunst allein mit „der Hervorbringung des Schönen" in Verbindung[1]. Ebenso reflektiert die Einteilung der Künste (S. 190 ff.) allein auf die schönen Künste (§ 51: Von der Einteilung der schönen Künste); diese Verengerung beherrscht die Darstellung bis zum Schluss der ästhetischen Urteilskraft. Für die schönen Künste allein wird

[1] S. 219: „Man kann das Genie auch als Vermögen ästhetischer Ideen erklären, wodurch zugleich der Grund angezeigt wird, warum in Produkten des Genies die Natur des Subjekts — nicht ein überlegter Zweck — der Kunst (der Hervorbringung des Schönen) die Regel giebt."

S. 197 dargethan, dass sie mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht werden müssen; die Schönheit ist S. 228ff. als Symbol der Sittlichkeit dargethan, und die Entwicklung sittlicher Ideen wird S. 234 nicht als Propädeutik der ästhetischen Urteilskraft schlechthin betrachtet, sondern allein auf die Gründung des Geschmacks bezogen.

Dieser kurze Ueberblick über den Umfang des Begriffs der Kunst und seiner Verwendung in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft genügt, um zu zeigen, worauf es hier ankommt: dass nämlich der in der allgemeinen Einleitung gebrauchte weitere Begriff der Kunst in der Ausführung fast spurlos verschwindet und an seine Stelle der Begriff der schönen Künste tritt, welcher aus der populären Sprache übernommen wird, ohne mit jenem allgemeinen Begriff der Kunst in organische Verbindung gebracht zu werden. Es vollzieht sich dieser Vorgang in demselben Umfang, wie an die Stelle der Kritik der Urteilskraft die Kritik des Geschmacks in einseitiger Beziehung auf das Schöne tritt, wobei das Erhabene, trotz der auf S. 32 erreichten theoretischen Zweiteilung, aus dem so verengerten Rahmen herausfällt und fast anhangsweise behandelt wird, indem es weder für die Einteilung der Künste noch für die Erörterungen über das Genie wirklich zur Geltung kommt.

Noch an einem anderen Ausdruck könnte man diesen Gang der Untersuchung verfolgen, nämlich an dem Ausdruck „Einbildungskraft“; dieses Beispiel wäre deshalb interessant, weil es sich auch auf das Gebiet des Erhabenen bezieht.

Von weit grösserer Bedeutung für den Fortgang der Untersuchung ist jedoch die Erörterung über den Begriff der Zweckmässigkeit, die wir nunmehr unternehmen.

Wir waren schon früher in unserer Darstellung genötigt, uns mit diesem Begriffe zu befassen. Wir fanden dort, dass, wo Kant von der Urteilskraft im allgemeinen spricht, die Zweckmässigkeit einzig auf die Einheit bezogen wird, welche unsere Urteilskraft in die Beurteilung der Erscheinungen hineinträgt, obwohl die wissenschaftliche Erkenntnis der Erscheinungswelt auf ein solches einheitliches Prinzip des Geschehens, so weit die möglichen Fortschritte auf diesem Gebiet sich auch erstrecken mögen, niemals stossen wird, sondern jede Erscheinung nur in ihrem Kausalverhältnis zur vorhergehenden und nachfolgenden begreifen kann; damit kommt sie über die Erkenntnis der Natur als Mechanismus nicht hinaus. Die Urteilskraft aber bezieht sich auf die Natur, sofern sie vorgestellt wird, als ob ein Verstand, wenngleich nicht der unsrige, den Grund der Einheit enthielte, welche wir unserer Beurteilung als Prinzip zu Grunde legen (vgl. Kritik der

Urteilskraft S. 17 ff.). Darin besteht eben die Apriorität dieses transcendentalen Prinzips, „dass es die reflektierende Urteilskraft sich nur selbst als Gesetz geben", nicht anderwärts hernehmen, noch der Natur vorschreiben kann (vgl. Kritik der Urteilskraft S. 17). Hierauf beruht auch die angemasste Allgemeingültigkeit; hauptsächlich aber wurzelt darin das logische Verhältnis zwischen diesem Zweckmässigkeitsprinzip und dem damit vereint auftretenden Lust- und Unlustgefühl, insofern letzteres aus ersterem erst resultiert. Die Art dieses logischen Verhältnisses ist für die Untersuchung von so grosser Bedeutung, dass ein näherer Nachweis darüber gerechtfertigt ist.

S. 16 ff. wird das Wesen der in Frage kommenden Zweckmässigkeit[1] ohne Beziehung auf das Lust- und Unlustgefühl ausgeführt. Die logische Verbindung zwischen beiden wird erst S. 25 ff. erreicht, und zwar so, dass das Lust- oder Unlustgefühl das neu hinzutretende Moment ist. Sobald wir Einheit in die Beurteilung der Dinge als Prinzip eintragen können, empfinden wir sie als zweckmässig, indem wir sie nicht als Naturmechanismus, sondern als Produkt eines Verstandes vorstellig machen. Nun ist dieser Trieb nach Einheit das apriorische Prinzip unserer Urteilskraft, in Absicht dessen die Beurteilung der Erscheinungen vorgenommen wird; die Erreichung jeder Absicht ist mit dem Gefühle der Lust verbunden; daher ist die Entdeckung dieser Einheit in der Natur als Zweckmässigkeit mit dem Gefühl der Lust verbunden; „so ist das Gefühl der Lust auch durch einen Grund a priori und für jedermann gültig bestimmt" (S. 26).

Wie sehr dieses logische Verhältnis in dem Wesen der bisherigen Erörterung begründet ist, zeigt das auf S. 26 angeführte Beispiel: die Einsicht in die Einheit der Natur hinsichtlich ihrer Gattungen und Arten, obwohl sie in diesem Sinne als auf Zweckmässigkeit beruhend empfunden wird, hat doch das Lustgefühl nicht mehr zur Folge, durch die Abstumpfung, welche die wiederholte Erfahrung in uns bewirkt hat, während dies bei dem ersten Erfassen derselben sicherlich in hohem Grade der Fall war (S. 26). So ist also die Erfahrung der Zweckmässigkeit dem Lust- und Unlustgefühl vorhergehend, weil sie sogar da bemerkt wird, wo die Lust selbst nicht mehr Erfahrung ist. Nun ist festzuhalten, dass dieses logische Verhältnis entwickelt wird in einem Zusammenhang, der die Natur der Kunst in ihrem weitesten Umfang

[1] Dass S. 16 das Lust- und Unlustgefühl schon mit der Urteilskraft verbunden ist, hat für unsere jetzige Untersuchung nichts zu bedeuten, da diese Aussage nur in Hinsicht der Verbindung der Erkenntnisvermögen stattfindet, während die vorliegende Untersuchung sich mit der logischen Verbindung des Lustgefühls und des Zweckmässigkeitsprinzips beschäftigt, welche S. 16 gar nicht berührt ist.

entgegensetzt und alle Aussagen der Urteilskraft auf die Natur allein bezieht. Von S. 28 an wird dieses logische Verhältnis gerade umgekehrt. Die Zweckmässigkeit beruht auf der Empfindung der Lust: „Der Gegenstand wird nur darum zweckmässig genannt, weil seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden ist“ (S. 29), (ähnliche Beispiele S. 30); S. 32: „Die Vorstellung der ästhetischen Zweckmässigkeit beruht auf der unmittelbaren Lust an der Form des Gegenstandes, in der blossen Reflexion über sie.“ Hier muss man sich klar werden, dass diese Umkehrung des logischen Verhältnisses mit dem Augenblick eintritt, wo die ästhetische Urteilskraft allein den Gedankengang beherrscht (S. 28 ff.); durch die S. 32 ff. ausgeführte Verengerung der Kunst auf das Schöne und das Erhabene wird ein Begriff der Kunst erreicht, welcher sie nicht mehr mit der Natur in Gegensatz, sondern in Parallelismus setzt, oder, wie wir oben gezeigt, die gesamte Natur schon in sich enthält; zugleich bietet sich die Einsicht (vgl. S. 32 u. 34), dass jetzt das Lust- und Unlustgefühl nur mit der ästhetischen Zweckmässigkeit und der ästhetischen Urteilskraft allein verbunden wird und nicht mehr mit der Urteilskraft allgemein, für welche S. 25—28 die Verbindung der Lust und Unlust mit der Zweckmässigkeit allgemein nachgewiesen hatte, wie schon die Ueberschrift des Abschnitts bekundet: „Von der Verbindung des Gefühls der Lust mit dem Begriffe der Zweckmässigkeit der Natur.“ Damit ergiebt sich in der neuen Lage die Notwendigkeit, zwischen einer logischen und einer formalen Zweckmässigkeit zu unterscheiden. Mit allen diesen Thatsachen ist gegeben, dass der Zweckmässigkeitsbegriff und das Lust- und Unlustgefühl hinsichtlich des Umfangs ihres Gebiets, ihrem logischen Verhältnis nach und auch hinsichtlich ihrer Bedeutung im Vergleich zu ihrer vorherigen Wertung, eine vollständige Umwandlung erfahren haben; zugleich aber müssen wir nach den Andeutungen der bisherigen Untersuchung schliessen, dass diese Wandlung im engsten Zusammenhang steht mit dem neuen Begriff der nur auf das Schöne bezogenen Kunst und dem neuen Verhältnis, welches hierdurch zwischen Kunst und Natur statuiert ist. So verhält es sich auch: der neue, von dem alltäglichen Sprachgebrauch übernommene Begriff der Kunst zieht auch den Zweckmässigkeitsbegriff in die populäre Sphäre herunter; in der bisherigen wissenschaftlichen Bedeutung bezog er sich auf das Einheitsprinzip, welches die Urteilskraft der Beurteilung der Natur zu Grunde legt; zweckmässig war der Gegenstand nicht in Hinsicht auf einen vorgestellten Zweck, sondern sofern unsere Urteilskraft in ihm dieses Einheitsprinzip entdeckte. Jetzt ist der Zweckmässigkeitsbegriff in Hinsicht auf eine vorgestellte Zweckmässig-

keit, wie es in der populären Bedeutung des Begriffs liegt, orientiert; die Zweckmässigkeit wird erkannt an einem Gegenstand, sofern er mit dem zweckmässigen Begriff dieses Gegenstandes übereinstimmt (logische Zweckmässigkeit, durch Verstand und Vernunft! S. 33), weshalb dieselbe „objektiv" genannt wird; oder die Zweckmässigkeit wird erkannt, weil die Form des Gegenstandes Lust erweckt, woraus auf eine formale Zweckmässigkeit desselben, ohne Rücksicht auf einen Zweck, geschlossen wird (ästhetische, subjektive Zweckmässigkeit vermittelst des Gefühls der Lust und der Unlust! S. 33); hier, bei diesem logischen Verhältnis, wird die Zweckmässigkeit, sofern sie, auf die ästhetische Urteilskraft bezogen, aus dem Gefühl der Lust geschlossen wird, selbst problematisch. S. 29: „Es frägt sich nur, ob es überhaupt eine solche Vorstellung der Zweckmässigkeit gebe." So ist klar, warum die Zweckmässigkeit mit dem Lust- und Unlustgefühl nur für die ästhetische Urteilskraft, und hierbei auch nur für den Fall der Umkehrung des bisherigen logischen Verhältnisses, in Verbindung gesetzt werden kann: der Begriff der Zweckmässigkeit ist ein ganz anderer geworden.

Diese Beobachtung stimmt auch zu der früher gemachten, dass Kant, wie vorher die Kunst eigentlich nicht von der Natur, so jetzt die Natur nicht von der Kunst scheiden könne. Das allgemeine Verhältnis von Zweckmässigkeit und Lustgefühl wurde in der ersten logischen Verbindung, hinsichtlich der Natur als Erscheinung (als Mechanismus) aufgestellt: Lust erweckte der Gegenstand, wenn er mit dem Einheitsprinzip unserer Urteilskraft übereinstimmend als zweckmässig empfunden und so aus dem Mechanismus herausgelöst wurde; als Beispiel galt die Einteilung in Gattungen und Arten. Das neue logische Verhältnis bezieht sich auf die Natur als Kunst, indem nur dasjenige, was als Gegenstand der Lust sich erweist, als zweckmässig beurteilt wird, wobei die Art und die Beziehung der Zweckmässigkeit dem Beurteiler selbst ein Problem bleiben; während er vorher genötigt wurde, das Fehlen des Lustgefühls bei dem Erfassen der Einteilung in Gattungen und Arten ausdrücklich, weil durch die lange Gewohnheit bedingt, als Ausnahme zu bezeichnen, welche für den Fall des erstmaligen Eintritts dieser Erkenntnis nicht zutraf (S. 26), bringt S. 33 die logische Zweckmässigkeit mit dem Lust- (und Unlust)gefühl in gar keine Verbindung; die Beurteilung geschieht durch Verstand und Vernunft; unbestreitbar bezieht sich aber die Einteilung in Arten und Gattungen hier auf die Zweckmässigkeit nach Begriffen: zur ästhetischen kann sie nicht gehören, weil sie dann erst durch das Lust- (und Unlust)gefühl entdeckt werden müsste. So kann Kant das Verhältnis der Zweckmässigkeit, welches er S. 25 ff. mit dem Lust- und Unlustgefühl in

Hinsicht auf die Natur aufgestellt hatte, bei dem Eintreten des neuen Zweckmässigkeitsbegriffs nur für die Kunst, und zwar mit Umkehrung des logischen Verhältnisses, aufrecht erhalten. Folgerichtig ist es daher, wenn er in der Schlusseinteilung S. 38 Zweckmässigkeit als Prinzip a priori mit der Kunst, in Gegensätzlichkeit zu Gesetzmässigkeit und Natur, verbindet; der Widerstreit, den diese neuen Begriffe in die Untersuchung einführen, zeigt sich aber gerade in der Schlusseinteilung, wenn man bedenkt, dass er darin das Gefühl der Lust und Unlust mit der Urteilskraft allgemein, folglich auch mit der Zweckmässigkeit allgemein in Zusammenhang bringt, während er in der Einteilung der Urteilskraft selbst diesen Zusammenhang nur für die ästhetische Urteilskraft und für ästhetische Zweckmässigkeit aufrecht erhielt. So hält noch der Ausdruck „Zweckmässigkeit", nicht aber mehr die Bedeutung ihres Begriffs die Darstellung in Einheitlichkeit zusammen: diese äusserliche Verbindung fällt hin, sobald man sich klar ist, dass man zwei Bedeutungen von Zweckmässigkeit unterscheiden muss, wovon die eine auf das Prinzip der Einheit als apriorisches Prinzip der Urteilskraft bezogen ist, die andere mit Begriffen, in der Abstufung von der grössten Klarheit bis zu der grössten Verworrenheit, verbunden ist.

Nun sind die Folgen dieser verhängnisvollen Unterschiebung noch anzuzeigen. Zunächst: die ästhetische Urteilskraft als „Kritik des Geschmacks", in Verbindung mit dem neuen Zweckmässigkeitsprinzip in seiner neuen Stellung zum Lustgefühl, kann sich, wenn sie auf apriorische Prinzipien Anspruch macht, nicht auf die Begründung derselben S. 16 ff. berufen; ebensowenig vermag dies die teleologische Urteilskraft für ihre „Begriffe". Nachgewiesen ist die Zweckmässigkeit als apriorisches Prinzip der Beurteilung der Natur nur in Hinsicht darauf, dass dieselbe als Einheitsprinzip nicht aus der Erfahrung, welche uns nur Naturmechanismus zeigt, gewonnen werden kann; so ist sie auch „durch einen Grund a priori und für jedermann gültig bestimmt" (S. 26), weil sie in Verbindung mit „einem Prinzip der reflektierenden Urteilskraft überhaupt" steht. Für jede andere Fassung des Zweckmässigkeitsbegriffs darf nicht mit der Voraussetzung der Apriorität operiert werden, da dieselbe nur für den Bereich des Einheitsprinzips aus dem Wesen unserer Erkenntnis nachgewiesen ist. Kommen für die Urteilskraft andere Zweckmässigkeitsbegriffe als das Einheitsprinzip in Frage, so muss, damit das Wesen ihrer Apriorität eingesehen werden kann, die konsequente Untersuchung sie zuerst aus dem Einheitsprinzip herleiten, wonach ihnen dann Apriorität in dem Grade zukommt, als sie das Einheitsprinzip als Faktor in sich enthalten. Eine

solche Deduktion würde zugleich die Eigentümlichkeit des ästhetischen Urteils, die KANT in eingehender Weise beschrieben hat, erklären und zugleich die Verwandtschaft und die Verschiedenheit des ästhetischen Urteils mit dem teleologischen begreiflich machen. Diese Erwägungen gelten aber nur für den Fall, dass man das bisherige logische Verhältnis zwischen dem Zweckmässigkeitsprinzip und dem Lust- und Unlustgefühl bestehen lässt. Kehrt man dasselbe aber, wie es KANT für die ästhetische Urteilskraft thut, um, lässt man die Zweckmässigkeit erst aus der Lustempfindung erschlossen werden, so ergiebt sich in keiner Weise die Möglichkeit, irgend einen apriorischen Charakter weder des Lustgefühls noch der daraus geschlossenen Zweckmässigkeit zu begründen, da bis jetzt der apriorische Charakter des Lustgefühls nur in seiner Beziehung auf ein apriorisches Prinzip der reflektierenden Urteilskraft begreiflich war[1]. So baut sich die Kritik des Geschmacks nur scheinbar auf der dargethanen Apriorität des in Frage kommenden Beurteilungsprinzips als auf vorgestellter Zweckmässigkeit beruhend auf; in Wirklichkeit müsste sie ganz von vorn beginnen. Dass sie dies wirklich thut, zeigt ein Durchlesen derselben in dieser Absicht auf klare Weise. Abgesehen davon, dass die Kritik des Geschmacks sich genötigt sieht, die Lust, sofern sie sich auf die ästhetische Beurteilung bezieht, von der Lust in Hinsicht der Beurteilung des Angenehmen zu unterscheiden — eine Arbeit, die, wenn man die allgemeine Einleitung voraussetzt, nicht mehr zu thun ist — zeigen Anlage und Durchführung des ganzen Werkes, zeigt vor allem auch die Frage, die sich auf die Möglichkeit der allgemeinen Mitteilbarkeit des Geschmacksurteils bezieht, sofern dieselbe erst mit der noch nicht erfolgten Erörterung, „ob und wie ästhetische Urteile a priori möglich sind?“, gelöst werden soll. (Vgl. z. B. S. 62 u. 63, 142 ff. u. a.) Bei Zugrundelegung der allgemeinen

[1] Es ist hier der Ort, einen naheliegenden Einwand gegen die obigen Behauptungen und die daraus gezogenen Einwendungen zu erörtern. Es könnte nämlich scheinen, dass die ganze Darlegung über die Umkehrung des logischen Verhältnisses des Lustgefühls und des Zweckmässigkeitsprinzips durch KANT selbst widerlegt werde, wenn man die Ueberschrift § 9 (S. 60) in Betracht zieht: „Untersuchung der Frage, ob im Geschmacksurteile das Gefühl der Lust vor der Beurteilung des Gegenstandes, oder diese vor jener vorhergehe?“ Die Ausführung des Paragraphen zeigt, dass es sich hier um eine von der obigen ganz verschiedene Frage handelt, nämlich um die Unterscheidung der Lust als „Annehmlichkeit in der Sinnenempfindung“ und der Lust hinsichtlich der ästhetischen Beurteilung des Gegenstandes. Der Boden, auf welchem die von uns behandelte Frage sich bewegt, wird hier erst geebnet, da wir überall die Unterscheidung des Lustgefühls hinsichtlich der Annehmlichkeit und hinsichtlich der ästhetischen Zweckmässigkeit als durchgeführt voraussetzten und nur die letztere, wie auch KANT in der allgemeinen Einleitung, berücksichtigten.

Einleitung darf diese Frage in solcher Fassung überhaupt nicht mehr gestellt werden. Apriorisch sind die ästhetischen Urteile von vornherein, insofern das Prinzip der Urteilskraft, auf die Einheitlichkeit der Erscheinungen bezogen, apriorisch ist, weil es nicht aus der Erfahrung stammen kann. Allgemein mitteilbar ist das ästhetische Urteil, insofern wir dieses apriorische Prinzip der so verstandenen Zweckmässigkeit bei jedem Vernunftwesen überhaupt voraussetzen müssen[1]. Die Frage der ästhetischen Urteilskraft unter obigen allgemeinen Voraussetzungen bezieht sich also nicht auf die Thatsächlichkeit der Apriorität, welche ja im Prinzip für jede Urteilskraft schon Voraussetzung ist, sondern auf die Ausdehnung, die diesem Prinzip hinsichtlich der verschiedenen Beziehungen des ästhetischen Urteils zukommt. Inwiefern geht das Urteil über das Schöne, Erhabene, Komische und Hässliche etc., sofern sie durch behauptete Allgemeingiltigkeit Anspruch auf apriorische Geltung machen, in Zusammenstimmung oder Diskrepanz auf das apriorische Einheitsprinzip, welches der Urteilskraft überhaupt zu Grunde liegt, zurück? Wie baut sich die ästhetische Urteilskraft auf dem Grunde der allgemeinen Urteilskraft überhaupt auf? So zeigt sich auch hier, dass Kant eine Kritik des Geschmacks, aber keine Kritik der ästhetischen Urteilskraft geliefert hat, insofern erstere die Apriorität ihrer Beurteilungsprinzipien erst nach der Darstellung ihrer Urteile überhaupt darzuthun unternimmt — ohne Aussicht auf Erfolg: eigentlich ist es nichts anderes, als wenn Kant es unternommen hätte, das Wesen und die Apriorität des Kausalitätsbegriffes aus einer öfters sich wiederholenden zeitlichen Succession zweier Erscheinungen zu begründen, statt denselben aus dem Wesen des Urteils selbst zu deduzieren.

Wie steht es mit der apriorischen Geltung des Zweckmässigkeitsbegriffes hinsichtlich der „objektiven" zweckmässigen Beurteilung? Wir haben schon vorher angedeutet, dass, wo die neue Fassung des Zweckmässigkeitsbegriffes in die Untersuchung hereinspielt, auch die teleologische Urteilskraft für ihre Begriffe die apriorische Geltung sich nicht mehr auf die Ausführungen S. 16ff. gründen könne. Nehmen wir die Hauptstelle S. 32, wo Kant die Doppelteilung der Urteilskraft durch-

[1] Klar wird obige Darlegung, wenn man sich erinnert, wie Kant, um die Allgemeingültigkeit der ästhetischen Urteile zu begründen, zu verschiedentlichen Malen auf eine Art von „sensus communis" sich stützt. Hier wiederholt er nur in der Sprache der Populärästhetik, was er in der allgemeinen Einleitung wissenschaftlich dargethan hat, indem er das Wesen der Urteilskraft überhaupt in das Einheitsprinzip setzte, welches den Vernunftwesen eine von der wissenschaftlich-mechanischen verschiedene Erfassung der Welt erst ermöglicht.

führt: „An einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande kann Zweckmässigkeit vorgestellt werden aus einem objektiven Grunde, als Uebereinstimmung der Form des Gegenstandes mit der Möglichkeit des Dinges, nach einem Begriffe von ihm, der vorhergeht und den Grund dieser Form enthält.“ Macht man mit dieser teleologischen Urteilskraft, „die logisch nach Begriffen“ urteilt, Ernst, so wird man zur Frage gedrängt, woher denn die Urteilskraft die Begriffe, hinsichtlich deren sie die wirkliche Welt beurteilt, genommen habe? Worauf beruht ihre Geltung, da sie auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen? Hätte Kant die Kritik der teleologischen Urteilskraft dieser Einteilung entsprechend durchgeführt, so hätte er notwendig seine Auffassung der Apriorität überhaupt preisgeben müssen, indem er die „Begriffe der Dinge, welche vorhergehen und den Grund der Form enthalten“, entweder nur auf die verallgemeinerte Erfahrung oder auf eine apriorische Form in platonischem Sinne hätte gründen können. Damit hätte er, wie er an Stelle der Kritik der ästhetischen Urteilskraft eine Kritik des Geschmacks brachte, an Stelle der Kritik der teleologischen Urteilskraft eine „Kritik der Zweckmässigkeit der Dinge“ geliefert.

Schon der Gebrauch des Ausdrucks „Begriff“, als der Zweckmässigkeitsbeurteilung zu Grunde liegend, zeigt, dass Kant sich hier in der Terminologie des antiken Denkens statt der Kritik der reinen Vernunft bewegt. Der antike Begriff der Kunst in alleiniger Beziehung auf das Schöne zwingt auch die teleologische Beurteilung der Welt in der vorliegenden Einteilung, damit sie in ein Verhältnis mit dem antiken Kunstbegriff treten könne, in das antike Gewand einer Zweckmässigkeit, welche sich auf die der Beurteilung der Gegenstände vorhergehenden zweckmässigen Begriffe derselben stützt. Damit wird die kantische Fassung der Apriorität von selbst ausgeschieden. Nun ist aber diese unglückliche Beschreibung der teleologischen Urteilskraft S. 32 nur in Hinsicht der Verbindung mit der „Kritik des Geschmacks“ zustande gekommen. So wie sich der Bann löst, streift auch die kantische Zweckmässigkeitsfassung ihr antikes Gewand ab; sie wird wieder, was sie S. 16ff. war: sie gründet sich nicht auf „Begriffe“, sondern auf „Prinzipien“[1]. Hier dominiert die Bezeichnung der Zweckmässigkeit als Prinzip, und wenn der Ausdruck Begriff gebraucht wird, so steht er in Gleichbedeutung mit dem Ausdruck Prinzip (besondere

[1] Dieser Unterschied lässt sich auch noch so ausdrücken: S. 16ff. ist die „Zweckmässigkeit der Natur“ selbst der Begriff, wie auch die Freiheit als Begriff bezeichnet ist. Beide, Freiheit und Zweckmässigkeit, werden als „Prinzipien“ des Geschehens aufgefasst, sofern wir sie der Erfassung der Natur als Mechanismus entgegenstellen.

Beispiele finden sich S. 18); die Zweckmässigkeit ist das Prinzip, welches sich auf die Verbindung der Gegenstände untereinander, nicht auf die Gegenstände selbst bezieht; so gründet sie sich nicht auf die zweckmässigen „Begriffe dieser Gegenstände, sofern sie der Beurteilung derselben vorangehen“. In ihrer Grundform fällt die Zweckmässigkeit als Prinzip der Urteilskraft mit der Einheit als Prinzip der Erfassung des Geschehens überhaupt zusammen; insofern ist die Zweckmässigkeit selbst ein apriorisches Prinzip der Urteilskraft. Auf diese allgemeinen Gedanken, nicht auf die Einteilung S. 32, greift die Kritik der teleologischen Urteilskraft in ihrer Durchführung S. 238 ff. zurück; die Anschauungen, welche die Einteilung S. 32 ermöglichen mussten, wobei es darauf ankam, die ästhetische Urteilskraft und die teleologische Urteilskraft äusserlich durch den Begriff der Zweckmässigkeit zu verbinden, was durch die antike Auffassung der Kunst von vornherein unmöglich war, sind spurlos verhallt, und die Untersuchung bewegt sich in der ursprünglich S. 16 ff. angelegten Bahn; so kommt dieser wundervolle Aufbau zustande, der von dem Prinzip der Einheitlichkeit hinsichtlich der zweckmässigen Beurteilung der Welt ausgehend zur Frage nach dem Endzweck führt und die Teleologie überhaupt erst in der Ethikotheologie sich vollenden lässt. Dass die ganze Kritik der teleologischen Urteilskraft mit Uebergehung der Formulierung derselben S. 32 sich direkt auf dem ursprünglichen Gedanken Kant's S. 16 ff. aufbaut, wird als auf Notwendigkeit gegründet von vornherein durch eine Erwägung klar. Es ist noch erinnerlich, wie wir früher nachwiesen, dass der Zusammenhang, in dem Kant's ursprüngliche Gedanken S. 16 ff. sich bewegen, sich einseitig auf die „Natur“ bezieht, ohne dass sich ein Prinzip entdecken lässt, von der Natur die Kunst zu unterscheiden. Auf S. 32 ff. hingegen sind die Aussagen allein in Hinsicht auf die Kunst angelegt, indem es unmöglich ist — wenn man die populäre Scheidung zurückweist — von der Kunst die Natur zu unterscheiden. So ist der ursprüngliche Zweckbegriff in Hinsicht der Natur als Natur gewonnen (S. 16 ff.), und die Schwierigkeiten für den Zweckbegriff entstehen erst durch den Umstand, dass S. 32 ff. die Kunst die Natur eigentlich in sich befasst[1]; in dem Augenblick, da wieder die Natur als Natur die

[1] Hierfür bilden die Beispiele S. 33 einen Beleg: Dort werden Natur und „Kunst“ hinsichtlich der Zweckmässigkeit in Parallele gesetzt, und die Parallele nur auf die „Kunstwerke“ der Natur, „die organisierten Körper“ ausgedehnt. Es bietet sich hier allein dieses Beispiel ungezwungen dar; zöge man die Linie hier weiter, so würde sich die Unmöglichkeit, auf diesem Punkte hinsichtlich der zweckmässigen Beurteilung noch zwischen Kunst und Natur zu unterscheiden, von selbst ergeben.

Betrachtung beherrscht (S. 236: Kritik der teleologischen Urteilskraft), kommt auch der ursprüngliche Zweckbegriff wieder zu seinem Rechte und alle Schwierigkeiten fallen weg.

So ist die Kritik der Urteilskraft auf die Natur als Natur ihrer breiten Grundlage nach eingerichtet, wie dies schon der Zweckmässigkeitsbegriff zeigt, und nur das Bestreben, eine „Kritik des Geschmacks" als „Kritik der ästhetischen Urteilskraft" in diesen Rahmen einzuspannen, hat zur Folge gehabt, dass die in Frage kommenden Begriffe unversehens eine andere Orientierung bekamen, wie dies besonders bei der Einteilung S. 32 zu Tage tritt und hauptsächlich hinsichtlich des Zweckmässigkeitsbegriffs nachweisbar ist[1].

Die Folgen dieser Unterschiebung für die Geltung des „apriorischen Prinzips" der jeweiligen Urteilskraft haben wir soeben dargethan und gezeigt, wie die „Kritik des Geschmacks" des Anspruchs auf apriorische Prinzipien verlustig geht durch Umänderung des Zweckbegriffes, während die Kritik der teleologischen Urteilskraft auf die ursprüngliche Fassung desselben zurückgreifend, das Recht, apriorische Prinzipien in der Beurteilung mitzuführen, gerade hieraus ableiten kann. Damit werden wir zu einer zweiten Folgerung gedrängt: sie bezieht sich auf die Hauptfrage, hinsichtlich deren die bisherigen Untersuchungen überhaupt nur Wert gewinnen: „Leistet die Kritik der Urteilskraft das, was sie darzuthun sich unternimmt, nämlich die Verbindung zwischen Verstand und Vernunft durch die Urteilskraft nachzuweisen?" Die Frage ist im Prinzip schon entschieden: die Kritik der Urteilskraft leistet diese Lösung nicht, weil sie die Verbindung zwischen ästhetischer und teleologischer Urteilskraft selbst nicht herstellen kann und die beiden nur äusserlich durch den Zweckmässigkeitsbegriff verbindet, wobei naturgemäss, wenn man die Begriffsfassung des Zweckmässigkeitsbegriffes genauer untersucht, gerade in der vollzogenen Einteilung der schlecht verdeckte Bruch sich selbst offenbart. So vollzieht die Kritik der Urteilskraft die Verbindung zwischen Verstand und Vernunft, indem sie die Scheidung in die Urteilskraft selbst zurückträgt.

Diese Folgerung lässt sich schon auf rein formalem Wege erreichen, wenn wir die bisherigen Aussagen über die Bedeutung des Lust- und

[1] Dass man dieselbe Untersuchung mit demselben Resultat an der Hand des Lust- und Unlustbegriffes führen könnte, leuchtet ein, sobald man bedenkt, dass derselbe nach erfolgter Einteilung nur noch mit dem ästhetischen Zweckmässigkeitsbegriff in Verbindung gesetzt werden kann, während er in der ursprünglichen Anlage mit der Urteilskraft überhaupt in Beziehung stand. Diese beiden verschiedenen Positionen sind unerklärlich, wenn der Lustbegriff selbst nicht eine Wandlung erfahren hat.

Unlustgefühls uns ins Gedächtnis zurückrufen. Einerseits wird in den Hauptstellen, wo es sich um die durch die Urteilskraft zwischen Verstand und Vernunft hergestellte Verbindung handelt, hinsichtlich derselben das Lust- und Unlustgefühl mit der Urteilskraft allgemein in Beziehung gesetzt. Gleich der vorbereitende Schritt zur Vollziehung der Verbindung auf S. 16 ist bezeichnend für die Rolle, welche dem Lustgefühl hierbei zufällt; S. 16: „Nun ist zwischen dem Erkenntnis- und Begehrungsvermögen das Gefühl der Lust, so wie zwischen dem Verstande und der Vernunft die Urteilskraft enthalten.“ Diese Erkenntnis wird hier dazu verwandt, als möglich darzustellen, dass die Urteilskraft ein Prinzip a priori enthalte, und dass ferner durch die Verbindung des Lust- und Unlustgefühls mit dem Begehrungsvermögen ein Uebergang vom Gebiet der Naturbegriffe zum Gebiet des Freiheitsbegriffes hergestellt werden könne, welcher den Uebergang vom Verstande zur Vernunft möglich macht (S. 16). Hier liegt gerade der Nerv des Gedankens darin, dass die Urteilskraft als solche mit dem Gefühle der Lust und Unlust verbunden wird, weil nur so die Verbindung mit dem Begehrungsvermögen herstellbar ist. In der Linie dieses Gedankenganges bewegt sich dann S. 25 ff.: „Von der Verbindung des Gefühls der Lust mit dem Begriffe der Zweckmässigkeit der Natur.“ Was hier in Hinsicht der „Natur“ durchgeführt wird, sucht die Haupteinteilung S. 38 in Hinsicht auf die „Kunst“ darzuthun. Auch hier wird das Gefühl der Lust und Unlust mit der Urteilskraft überhaupt verbunden[1]. Dazwischen liegt S. 32 die Einteilung in formale und logische Zweckmässigkeit, wobei nur die erstere — unter Umkehrung des logischen Verhältnisses — mit dem Lustgefühl verbunden werden kann, die letztere hingegen es nicht „mit einem Gefühle der Lust an den Dingen, sondern mit dem Verstande in Beurteilung derselben zu thun hat“; diese logische Beurteilung wird S. 33 dem Verstande und der Vernunft zugewiesen. So verdeckt entweder der Begriff der Lust und Unlust den unvollendeten Anschluss zwischen ästhetischer und teleologischer Urteilskraft (vgl. S. 17 u. 38), oder der Ausdruck „Zweckmässigkeit“ hält — wenn man die allgemeine Beziehung des Lustgefühls im Interesse einer möglichen Einteilung fallen lassen muss — ästhetische und teleologische Urteilskraft scheinbar zusammen. Da aber die Scheidung sachlich fortbesteht, so handelt es sich in der Durchführung des Werkes nicht um die Verbindung zwischen Verstand und Vernunft durch die Urteilskraft, sondern die ästhetische und die teleologische Urteilskraft

[1] Vgl. auch S. 37 für die Verbindung der Urteilskraft mit dem praktischen Gebiet durch das Lust- und Unlustgefühl; hier wird dieselbe Gedankenreihe wiederholt wie S. 17.

streben jede für sich, unabhängig von der anderen, diese Verbindung mit der Vernunft zu erreichen, ohne vermögend zu sein, die Verbindung unter sich selbst aufrecht zu erhalten. Bedenkt man nun, dass nach unseren früheren Darlegungen eine Untersuchung über das Erhabene den engen Rahmen der Kritik des Geschmacks durchbricht, welche also unabhängig von der letzteren die in Frage kommende Verbindung für sich herstellen muss, so beschäftigt sich die Kritik der Urteilskraft mit der Lösung der von ihr allgemein gestellten Aufgabe auf drei getrennten Gebieten: Wie ist die Verbindung zwischen Verstand und Vernunft wissenschaftlich — als durch die Urteilskraft vollzogen — nachzuweisen durch eine Untersuchung 1. über das Schöne, 2. über das Erhabene, 3. über die Teleologie überhaupt?

Wir geben zunächst eine Uebersicht über die Gedankengänge, durch die Kant die Verbindung zwischen Verstand und Vernunft durch eine Untersuchung über das Schöne nachzuweisen sucht[1]. Gleich die erste in Frage kommende Stelle zeigt die Schwierigkeit, welche — für diese Verbindung — der nicht zu Ende gedachte Zweckmässigkeitsbegriff mit sich führt. S. 73: „Das Schöne, dessen Beurteilung eine bloss formale Zweckmässigkeit, d. i. eine Zweckmässigkeit ohne Zweck, zum Grunde hat, ist von der Vorstellung des Guten ganz unabhängig, weil das letztere eine objektive Zweckmässigkeit, d. i. die Beziehung des Gegenstandes auf einen bestimmten Zweck, voraussetzt." Durch die Scheidung der Urteilskraft ist zwar die Unabhängigkeit des Schönen vom Guten, vom moralisch-praktischen Gebiet überhaupt gesichert, aber zugleich die Unmöglichkeit, beide miteinander in Verbindung zu setzen, aufgedeckt; der Zweckmässigkeitsbegriff ist hierfür wertlos gemacht. Der Kreis wird dann verengert: nicht das Schöne überhaupt, sondern nur das Naturschöne, mit Ausschluss des Kunstschönen, welches auf Nachahmung beruht, kann mit der praktisch-moralischen Vernunft in Verbindung gesetzt werden (vgl. S. 164 u. 165). Im Anschluss daran tritt die Hauptstelle für die Darlegung der Verbindung ein, S. 166; dieselbe ist deshalb für unsere Untersuchung so interessant, weil Kant, um die Verbindung herzustellen, auf die Verwandtschaft des moralischen und des ästhetischen Lust- und Unlustgefühls zurückgreift, also den Faktor (vgl. S. 165 u. 166) wieder zur Geltung bringt, welcher in der Anlage des ursprünglichen Planes die Verbindung herstellen sollte (vgl. S. 16ff.). Die Stelle lautet: „Da es die Vernunft interessiert, dass die Ideen (für die sie im moralischen

[1] Die in Frage kommenden Stellen sind in der Hauptsache folgende: S. 73, 81 ff., 161, 164 ff., 169, 197, 228 ff., 232, 234.

Gefühle ein unmittelbares Interesse bewirkt) auch objektive Realität haben, d. i. dass die Natur wenigstens eine Spur zeige oder einen Wink gebe, sie enthalte in sich einen Grund, eine gesetzmässige Uebereinstimmung ihrer Produkte zu unserem von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen anzunehmen: so muss die Vernunft an jeder Aeusserung der Natur von einer dieser ähnlichen Uebereinstimmung ein Interesse nehmen; folglich kann das Gemüt über die Schönheit der Natur nicht nachdenken, ohne sich dabei zugleich interessiert zu finden. Dieses Interesse ist aber der Verwandtschaft nach moralisch, und der, so es am Schönen der Natur nimmt, kann es nur sofern an demselben nehmen, als er vorher schon sein Interesse am Sittlich-Guten wohl begründet hat. Wen also die Schönheit der Natur unmittelbar interessiert, bei dem hat man Ursache, wenigstens eine Anlage zu guter moralischer Gesinnung zu vermuten" (S. 166). KANT hat hier die Linie angedeutet, die das mit der ästhetischen Zweckmässigkeit verbundene Lustgefühl mit dem moralischen Interesse vereint; indem er die beiden immer in gegenseitiger Bedingtheit denkt, erreicht er die Verbindung zwischen dem Schönen und dem Moralischen. Sieht man genau zu, so hat er den in der Kritik des Geschmacks dominierenden Zweckmässigkeitsbegriff hinsichtlich des Schönen durchbrochen, indem er denselben mit irgend einem Interesse zusammendenkt. Es lassen sich die Umrisse des ursprünglichen Zweckmässigkeitsbegriffs, der darin beruht, dass die Natur als Mechanismus für meine Beurteilung als Produkt eines Verstandes sich darstelle, wiedererkennen. Bedenkt man, dass KANT S. 16ff. in der ursprünglichen Anlage diesen Zweckmässigkeitsbegriff nur für die Natur als Natur durchzuführen wusste, so wird man in dem Umstande, dass er sich genötigt sieht, vor der Inangriffnahme des Verbindungsnachweises zwischen dem Schönen und dem Moralischen das Schöne als Kunst auszuschliessen, eine höhere Gesetzmässigkeit des Gedankenganges, der hier wieder zu seiner ursprünglichen Bahn zurücklenkt, erkennen. Die Trübung des ursprünglichen Gedankenganges aber zeigt sich darin, dass KANT das gemeinsame Auftreten des ästhetischen und des moralischen Lust- und Unlustgefühls, statt es in der höheren Form des auf die durchgängige Einheit in der Erscheinungswelt gerichteten Einheitsprinzips, als Zweckmässigkeit gefasst, begründet zu finden, nur durch Ueber- und Unterordnung begreiflich zu machen imstande ist, weil „das unmittelbare Interesse am Schönen der Natur nur denen eigen ist, deren Denkungsart zum Guten schon ausgebildet ist, oder dieser Ausbildung vorzüglich empfänglich ist". So zieht der Versuch, den Zusammenhang zwischen dem Schönen und dem Guten nachzuweisen und zu begründen, Aufstellungen und Behaup-

tungen nach sich, die sowohl der durchgängigen Erfahrung als auch der früheren Darlegung S. 73 widersprechen, wonach die Beurteilung des Schönen von der Vorstellung des Guten, dem Prinzip der Zweckmässigkeit nach, vollständig unabhängig ist. Zur Erklärung dieser Thatsache muss man sich wiederum vorhalten, dass S. 73 auf der S. 33 durchgeführten Scheidung zwischen teleologischer und ästhetischer Urteilskraft beruht. Dieselbe Beziehung des ästhetischen zum moralischen Interesse setzt das schöne Schlusswort S. 234 voraus, wenn dort als „wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks die Entwicklung sittlicher Ideen und die Kultur des moralischen Gefühls" hingestellt wird. Als Forderung macht sich dasselbe Verhältnis geltend auf S. 197; dort wird ausgeführt, dass die schönen Künste „verstumpfen und launisch machen", wenn sie nicht „nah oder fern" mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht werden, die allein ein selbständiges Wohlgefallen bei sich führen. Das umgekehrte, natürlichere Verhältnis kommt S. 232 am Schluss des Abschnittes „Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit" zum Ausdruck: „Der Geschmack macht gleichsam den Uebergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse ohne einen zu gewaltsamen Sprung möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmässig für den Verstand bestimmbar vorstellt, und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen zu finden lehrt." Wie schwierig unter allen Umständen die Verbindung — bei voller Aufrechterhaltung der kantischen Definition des Schönen — ist, zeigt die Frage nach dem Ideal der Schönheit S. 81ff. Der Mensch allein, „weil er den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat, durch Vernunft seine Zwecke selbst bestimmt, ist eines Ideals der Schönheit, so wie die Menschheit in seiner Person, als Intelligenz, des Ideals der Vollkommenheit, unter allen Gegenständen der Welt allein fähig"[1]. Tritt jedoch der Mensch als höchstes sittliches Wesen in die Betrachtung des Ideals der Schönheit ein, so ist das ästhetische Urteil kein rein ästhetisches mehr (vgl. S. 84 u. 85). Die Schwierigkeit des Gedankenzusammenhanges wird erst dann klar, wenn man sich vergegenwärtigt, dass — nach den späteren Ausführungen — der Mensch Selbst- und Endzweck der Schöpfung nur ist als moralisches Wesen, also die moralische Bestimmtheit in dem Ideal der Schönheit hiernach schon mitgesetzt ist. Hier wird klar, dass für die „Kritik des Ge-

[1] Der Umstand, dass auf diesem Höhepunkte der Darstellung die generelle Betrachtungsweise eintritt, ist für die spätere Zusammenfassung festzuhalten; wir werden denselben Fall für das Erhabene und für die teleologische Urteilskraft zu verzeichnen haben.

schmacks" der Zweckgedanke bis zu seiner höchsten Vollendung im Begriff eines Endzwecks, gerade wegen der Schwierigkeit der Verbindung zwischen Schön und Gut, nicht ohne Widerspruch durchgeführt werden kann. Auf das „Intelligible" führt die Untersuchung des Schönen nur über den Gedanken des Schönen als Symbol des Sittlichen; durch eine derartige Erfassung des Schönen „wird sich das Gemüt zugleich einer gewissen Veredelung und Erhebung über die blosse Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneseindrücke bewusst und schätzt anderer Wert auch nach einer ähnlichen Maxime ihrer Urteilskraft. Das ist das Intelligible[1], worauf, wie der vorige Paragraph Anzeige thut, der Geschmack hinaussieht, wozu selbst unsere oberen Erkenntnisvermögen zusammenstimmen" (S. 230). „In diesem Vermögen sieht sich die Urteilskraft nicht, wie sonst in empirischer Beurteilung, einer Heteronomie der Erfahrungsgesetze unterworfen: sie giebt in Ansehung der Gegenstände eines so reinen Wohlgefallens ihr selbst das Gesetz, so wie die Vernunft es in Ansehung des Begehrungsvermögens thut, und sieht sich sowohl wegen dieser inneren Möglichkeit im Subjekt, als wegen der äusseren Möglichkeit einer damit übereinstimmenden Natur, auf etwas im Subjekte selbst und ausser ihm, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Uebersinnlichen, verknüpft ist, bezogen, in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden ist" (S. 231). Ueber die geringe Tragweite dieser Durchführung wird man sich klar, wenn Kant fortfahrend „einige Stücke dieser Analogie anführt, indem zugleich die Verschiedenheit derselben nicht unbemerkt gelassen wird". Genau besehen hat er in der bedeutsamen oben angeführten Stelle die Verbindung zwischen dem moralisch-praktischen Intelligiblen nicht für das Schöne, sondern für die Urteilskraft allgemein nachgewiesen, und zwar durch Gedankengänge, die mit der Kritik des Geschmacks nichts zu thun hatten, sondern in der allgemeinen Einleitung uns schon begegnet sind und dort in grösserem organischen Zusammenhang standen. Dass er, um die Verbindung zwischen dem Schönen und dem Moralischen herzustellen, mit Notwendigkeit, wenn auch ohne klares Bewusstsein, die engen Schranken der „Kritik des Geschmacks" durchbricht, zeigt sich noch an einem interessanten Beispiel S. 232; Kant will hier die Analogie zwischen „Schön" und „Moralisch" dadurch stützen, dass er die Beispiele anführt, wo wir „schöne Gegenstände der Natur oder Kunst oft mit Namen, die eine sittliche

[1] Es ist noch zu bemerken, dass der Ausdruck „intelligibel" im vorigen Paragraphen gar nicht vorkommt, sondern überall nur von einem Idealismus der Zweckmässigkeit die Rede ist.

Beurteilung zu Grunde zu legen scheinen, beurteilen". Nun führt er Ausdrücke, wie „majestätisch — prächtig", „lachend — fröhlich", „unschuldig — bescheiden — zärtlich" an, „weil sie Empfindungen erregen, die etwas mit dem Bewusstsein eines durch moralische Urteile bewirkten Gemütszustandes Analogisches enthalten" (S. 232). Fraglich bleibt aber, ob nur für schöne Gebäude oder Bäume, Gefilde oder Farben, solche Uebertragungen am Platze sind, oder ob dies nicht eine Eigenheit der ästhetischen Urteilsweise überhaupt ist?

Fassen wir die Ergebnisse dieser Untersuchung zusammen, so zeigt schon das zerstreute und zusammenhangslose Auftreten der Versuche, das Schöne als mit dem Moralischen in Verbindung stehend nachzuweisen, dass die „Kritik des Geschmacks" von sich aus keine konsequente Durchführung dieses Versuchs ermöglicht. Dazu stimmt auch die Thatsache, dass S. 73, wo die Untersuchung auf die Definition des Schönen sich beruft, das Schöne und Moralische als in keiner Verbindung stehend erscheinen. Die Stellen hingegen, wo die Verbindung erreicht scheint, operieren gar nicht mit der erfolgten Definition des Schönen, sondern gehen mehr oder minder deutlich auf die ursprünglichen Gedanken der allgemeinen Einleitung zurück, an die sie durch die Fassung des Zweckmässigkeitsbegriffs und der Verwertung des Lust- und Unlustgefühls anklingen, was sich auch darin zeigt, dass die Verbindung nur als für das Naturschöne durchführbar hingestellt wird. Damit ist gegeben, dass, wo die Verbindung erreicht ist, dies nicht für die „Kritik des Geschmacks auf das Schöne bezogen", sondern für die ästhetische Urteilskraft überhaupt eintritt.

Wir gehen zur Untersuchung der Frage für das Gebiet des Erhabenen über. Die Untersuchung über das Erhabene tritt aus dem Rahmen der Kritik des Geschmacks heraus, wie schon früher nachgewiesen ist. So teilt sie nicht die Schwierigkeiten, welche hinsichtlich des Schönen eine Verbindung mit dem moralisch-praktischen Gebiet zu überwinden hat. Dies giebt sich schon äusserlich kund, wenn man beachtet, wie hier die Stellen, welche sich mit dieser Verbindung beschäftigen, in einer gewissen Geschlossenheit dem Gang der Untersuchung sich einfügen, mit dem letzteren und auch unter sich — ganz im Unterschied zu den entsprechenden Versuchen auf dem Gebiet des Schönen — in einem festen Zusammenhang stehen[1]. Diese Thatsache wird begreiflich, wenn man auf die Stelle zurückgeht, wo das Erhabene sich aus dem Zusammenhang der Kritik des Geschmacks und des dabei

[1] Die in Frage kommenden Stellen sind hauptsächlich folgende: S. 97, 103, 107, 108, 110, 111, 117, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 129, 132, 134 u. 139.

in Frage kommenden Zweckmässigkeitsbegriffs loslöst. Es geschieht dies, wie schon früher erwähnt auf S. 98: „Die Ideen des Erhabenen sind von der einer Zweckmässigkeit der Natur ganz abgetrennt; zum Schönen der Natur müssen wir einen Grund ausser uns suchen, zum Erhabenen aber bloss in uns und der Denkungsart, die in die Vorstellung der ersteren Erhabenheit hineinbringt.“ Für das Erhabene handelt es sich nur um „den zweckmässigen Gebrauch, den die Einbildungskraft von ihrer Vorstellung macht“. Bedenkt man nun, dass Kant die Unmöglichkeit, hinsichtlich des Erhabenen das Gebiet der Kunst thatsächlich in den Bereich der Darstellung zu ziehen, kaum verbergen kann (S. 96 u. 106), so wird man darauf geführt, dass hier wieder der ursprüngliche Zweckmässigkeitsbegriff, der in der allgemeinen Einleitung in Hinsicht der Natur gewonnen war, für die Darstellung des Erhabenen sich geltend macht. Erhaben ist ein Gegenstand für uns, wenn entweder seine „Grösse“ oder seine Wirkung, als „Macht“ gedacht, uns eine einheitliche Erfassung desselben aufdrängt, bei welcher die relativen Grössenschätzungen zurücktreten und die Idee einer Totalität des Seins überhaupt in dem beurteilenden Subjekte als einzigen Massstab der Beurteilung gelten lassen. Zweckmässigkeit macht sich bei dieser Operation geltend dadurch, dass die Idee des absoluten Ganzen notwendig in Beziehung steht mit dem Werte, welchen sich das beurteilende Subjekt in seinem Verhältnis zu der Gesamtheit der Erscheinungen beilegt, hinsichtlich deren es sich als alleinigen Zweckes in seiner Ueberlegenheit über sie bewusst wird. Zweckmässig ist also das Erhabene, weil es die Beziehung ausdrückt, in welche sich das beurteilende, sich allein als Selbstzweck erfassende Subjekt, zu einer nur durch das Prinzip der absoluten Einheit, unter Aufgabe jeglicher relativen Massstäbe, zu beurteilenden Erscheinung setzt. Damit, dass in der Zweckmässigkeit des Erhabenen der Begriff derselben in steter Beziehung mit dem Begriffe des Endzweckes steht, ist die Verbindung der Beurteilung des Erhabenen mit dem Vermögen der Vernunft eine notwendige; es handelt sich nicht so sehr um die wissenschaftliche Begründung als um die Beschreibung derselben; das Erhabene selbst kann nur unter steter Berücksichtigung dieser Verbindung untersucht werden.

S. 120: „Die Erhabenheit ist in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserem Gemüte enthalten, sofern wir der Natur in uns und dadurch auch der Natur (sofern sie auf uns einfliesst) ausser uns überlegen zu sein uns bewusst werden können.“ Dass gerade hierin der apriorische Charakter des im Erhabenen zu Tage tretenden Zweckmässigkeitsprinzips sich äussert, wird aus den Ausführungen S. 139 u.

140 klar: in der Exposition des Urteils über das Erhabene ist zugleich die Deduktion seines Anspruchs auf irgend ein Prinzip a priori gegeben; „denn, wenn wir die Reflexion der Urteilskraft in den Urteilen über das Erhabene zerlegten, so fanden wir in ihnen ein zweckmässiges Verhältnis des Erkenntnisvermögens, welches dem Vermögen der Zwecke (dem Willen) a priori zum Grunde gelegt werden muss, und daher selbst a priori zweckmässig ist, welches denn sofort die Deduktion, d. i. die Rechtfertigung des Anspruchs eines dergleichen Urteils auf allgemein-notwendige Gültigkeit ist“ (S. 140). Für die Verbindung des Erhabenen mit dem Moralischen ist es nun bezeichnend, dass dieselbe Deduktion der apriorischen Geltung und der damit verbundenen allgemeinen Gültigkeit auf S. 121 u. 122 auf Grund der moralischen Anlage der Menschen durchgeführt wird. S. 121: „Das Urteil über das Erhabene bedarf der Kultur, ist aber von derselben nicht erzeugt, sondern es hat seine Grundlage in der menschlichen Natur, nämlich in der Anlage zum Gefühl für (praktische) Ideen, d. i. zu den moralischen. Hierauf gründet sich nun die Notwendigkeit der Beistimmung des Urteils anderer vom Erhabenen zu dem unsrigen“ (S. 122). So sind wir hier hinsichtlich der Verbindung des Verstandes und der Vernunft durch die ästhetische, auf das Erhabene bezogene Urteilskraft zu demselben Resultate gekommen wie in der Untersuchung über das Schöne: die Verbindung wird nicht begründet, sondern beschrieben, indem das Moralisch-Praktische Vorbedingung des Erhabenen ist. „Ohne Entwicklung sittlicher Ideen wird das, was wir, durch Kultur vorbereitet, erhaben nennen, dem rohen Menschen bloss abschreckend vorkommen“ (S. 126). Subjekt der auf das Erhabene bezogenen ästhetischen Urteilskraft ist der Mensch als moralisches Wesen. Die Untersuchung über das Schöne hatte hinsichtlich der Subjektsfrage ein eigentümliches Schwanken zu verzeichnen gehabt: Subjekt der Kritik des Geschmacks war der Mensch als Mensch, ohne Betonung seiner sittlichen Bestimmung. Sogar in der Stelle, wo der Mensch als Endzweck in die Untersuchung eintritt, wird die damit zugleich gesetzte sittliche Bedingtheit desselben nicht erwähnt; wo der Mensch als moralisches Wesen in Beziehung zur Beurteilung des Schönen gesetzt wird, tritt der Zweckmässigkeitsbegriff, der die Kritik des Geschmacks beherrscht, in den Hintergrund, weil er eine Verbindung des Schönen und Guten, durch ihre gegenseitige Beziehung, in dem beurteilenden Subjekt nicht zulässt. In der Untersuchung über das Erhabene tritt der andere Begriff der Zweckmässigkeit, welcher ursprünglich auf die Verbindung der Urteilskraft mit den übrigen Erkenntnisvermögen angelegt ist, wieder in Kraft. Durch diesen auf das Einheitsprinzip bezogenen Zweck-

mässigkeitsbegriff[1] tritt die auf das Erhabene bezogene Urteilskraft mit der Vernunft, dem nach einheitlicher Zusammenfassung ringenden Erkenntnisvermögen, in enge Beziehung. Wie aber die Vernunft die Vollendung ihrer „Ideen" erst durch das Hinzutreten ihrer moralischen Bestimmtheit erreicht, indem, sobald es sich um die einheitliche Erfassung des Seins handelt, an die Stelle des rein erkennenden Verstandeswesens der Mensch als moralische Persönlichkeit tritt, so bekundet sich auch für das Subjekt, welches die einheitliche Totalität an einem einzelnen Gegenstande erfasst, dass diese einheitliche Erfassung nur dem Menschen hinsichtlich seiner sittlichen Bestimmtheit möglich ist: Subjekt der Beurteilung des Erhabenen ist der Mensch als sittliche Persönlichkeit mit nachdrücklicher Betonung der moralischen Bestimmtheit. Das Subjekt der auf das Erhabene bezogenen Urteilskraft ist identisch mit dem Subjekt der praktischen Vernunft. So ist es natürlich, dass die Stimmung des Subjekts, wo es durch die Beurteilung des Erhabenen sich seiner überweltlichen Bestimmung bewusst wird, mit denselben Ausdrücken beschrieben wird, mit denen die Kritik der praktischen Vernunft den Moment schilderte, wo das erkennende Sinnenwesen durch die Erfahrung des absoluten Sittengesetzes sich der sinnlichen Beschränkung enthoben fühlte. Die Verwandtschaft mit der klassischen Stelle Kritik der praktischen Vernunft S. 105 ist besonders klar Kritik der Urteilskraft S. 111: „Das Gefühl des Erhabenen in der Natur ist Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objekte der Natur durch eine gewisse Sub-

[1] Sobald der auf keinen Zweck bezogene Zweckmässigkeitsbegriff der Kritik des Geschmacks sich für die Untersuchung bemerkbar macht, entstehen Schwierigkeiten. Zunächst müssen S. 106 alle Kunstprodukte, ferner alle Naturdinge, deren Begriffe schon einen bestimmten Zweck enthalten, aus der Untersuchung ausgeschieden werden, während doch S. 105 die als Beispiel angeführten Pyramiden und die Peterskirche als „Gebäude" unter die verbannte Klasse gehören. Noch interessanter werden die Schwierigkeiten, wenn es sich um die Erhabenheit des Himmelsgewölbes handelt. S. 110 u. 111 wird das Erhabene des Himmelsgewölbes begreiflich gemacht, indem man dasselbe als eine Unendlichkeit unermesslicher Welten fasst, wobei es auf die Einsicht in „die systematische Abteilung des Weltgebäudes" gerade ankommt. S. 127 hingegen, wo die Beispiele, die einen Begriff vom Zwecke voraussetzen, ausgeschieden werden, wird ausdrücklich betont, dass „wenn man den Anblick des bestirnten Himmels erhaben nennt, man der Beurteilung desselben nicht Begriffe von Welten etc. zu Grunde legen dürfe, sondern bloss, wie man ihn sieht, als ein weites Gewölbe; und bloss unter dieser Vorstellung müssen wir die Erhabenheit setzen". So wird, je nach Schattierung des Zweckmässigkeitsbegriffs, die astronomische Einsicht einmal als Förderung, das andere Mal als Hemmnis für die auf das Erhabene bezogene Beurteilung des Himmels empfunden.

reption (Verwechslung einer Achtung für das Objekt, statt der für die Idee der Menschheit in unserem Subjekt) beweisen, welches uns die Ueberlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnisvermögen über das grösste Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht.“ Dieselbe Sprache klingt an auf S. 116 u. 117: „Die Natur heisst erhaben, bloss weil sie die Einbildungskraft zur Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüt die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung selbst über die Natur sich fühlbar machen kann“ (S. 117). Zugleich tritt an diesen Höhepunkten, gerade wie an der entsprechenden Stelle der Kritik der praktischen Vernunft, die Persönlichkeit, der Mensch, welcher die Menschheit in sich befasst, in die Betrachtung ein, wie ja diese generelle Betrachtungsweise überall zu Grunde liegt, wo „der Mensch“ sich als Selbstzweck erfasst. So erhebt sich in der Beurteilung des Erhabenen und in der Erfahrung des Sittengesetzes beidemal dasselbe Subjekt über die Schranken der Sinnlichkeit — zum Uebersinnlichen. Es ist nun für den Zweck der vorliegenden Untersuchung von grossem Wert, den für das Erhabene in Frage kommenden Begriff des „Uebersinnlichen“ genau festzulegen.

Wir haben schon früher in der allgemeinen Uebersicht über die Schwierigkeiten, welche in der Anlage der Kritik der Urteilskraft begründet sind, den Begriff des Uebersinnlichen berührt; in der Untersuchung über das Erhabene spielt dieser Begriff eine hervorragende Rolle, was sich schon darin zeigt, dass von den Stellen, wo in der Kritik der Urteilskraft der Begriff des Uebersinnlichen vorkommt, über die Hälfte auf die Untersuchung des Erhabenen fallen. Das Bezeichnende für den mit dem Erhabenen in Beziehung gesetzten Begriff des Uebersinnlichen ist die Schwierigkeit, ihn mit dem Begriff des Intelligiblen zur Deckung zu bringen; dafür spricht schon das äusserst seltene Auftreten des letzteren Begriffs. Einen Einblick in die Schwierigkeiten bieten S. 108 u. 109. Auf diesem engen Raume stossen sich die Ausdrücke, deren Gleichsetzung erstrebt wird. Von der Erfassung des Erhabenen ausgehend gelangt man zum Begriff des Uebersinnlichen nur auf dem Umweg über den Begriff des Unendlichen. Erhaben ist der Gegenstand, wenn nur die Natur als Ganzes sich zum Massstab desselben eignet: „Das eigentliche unveränderliche Grundmass der Natur ist das absolute Ganze derselben, welches bei ihr als Erscheinung zusammengefasste Unendlichkeit ist“ (S. 109). Wie gelangt man von diesem Begriff des absoluten Ganzen der Erscheinungswelt, denn nur um diese kann es sich handeln, wenn sie als Mass der mathematischen Grössenschätzung in Frage kommt, zu dem Begriff des Uebersinnlichen? Der Hülfsgedanke KANT's ist folgender: „Da dieses Grundmass ein sich

selbst widersprechender Begriff ist (wegen der Unmöglichkeit der absoluten Totalität eines Progressus ohne Ende), so muss diejenige Grösse eines Naturobjekts, an welcher die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verwendet, den Begriff der Natur auf ein übersinnliches Substrat (das ihr und zugleich unserem Vermögen zu denken zu Grunde liegt) führen, welches über allen Massstab der Sinne gross ist“ (S. 109). Dieser Gedankengang führt nicht weiter als zum Begriff „eines übersinnlichen Substrats“, dessen Abstammung sich in der widerspruchsvollen Aussage kundgiebt, „dass es über allen Massstab der Sinne gross ist“. Ein „Substrat“, an welches sinnliche Grössenschätzung in positiver oder negativer Weise herangetragen wird, ist aber kein Substrat mehr. So zeigen sich die Brüche des Gedankengangs an der Stelle, wo Kant es unternimmt, die Gleichsetzung der „Natur [1] als Totalität“ mit ihrem „intelligiblen Substrat“ durch eine schon in der Kritik der reinen Vernunft angewandte Erörterung wissenschaftlich zu rechtfertigen.

Noch schärfer würden sich die Widersprüche ausprägen, wenn Kant, von dem hier erreichten Punkt weitergehend, die Gleichsetzung dieses „übersinnlichen Substrats“ mit dem „intelligiblen Substrat“, mit „der Idee eines Nooumenons, welches der Weltanschauung als blosser Erscheinung zum Substrat untergelegt wird“, zu entwickeln versucht hätte (S. 108). Dies ist nun nicht der Fall, sondern die Gleichsetzung des „Unendlichen“ mit dem „intelligiblen Substrat der Erscheinungswelt“ geht nicht nur unabhängig von der S. 109 vollzogenen Verbindung zwischen der „Natur als Totalität“ und ihrem „übersinnlichen Substrat“ von statten, sondern sie geht ihr auch zeitlich voran. Interessant ist es zu sehen, wie S. 108, wo durch das Hereinspielen des Begriffs des „Intelligiblen“ der Ausdruck „Natur“ eine einseitigere Beziehung auf die Erscheinungswelt erhält als S. 109, auch die Schwierigkeiten der erstrebten Gleichsetzung viel deutlicher hervortreten. S. 108: „Das gegebene Unendliche ohne Widerspruch auch nur denken zu können, dazu wird ein Vermögen, das selbst übersinnlich ist, im menschlichen Gemüt erfordert. Denn nur durch dieses und dessen Idee eines Nooumenons, welches der Weltanschauung als blosser Erscheinung zum Substrat untergelegt wird, wird das

[1] Der Begriff, welcher die widerstreitenden Gedanken zusammenhält, ist der Ausdruck „Natur“, sofern er einerseits die „Erscheinungswelt“, andererseits die Zusammenfassung des Seins überhaupt, ohne Rücksicht auf seine zeiträumliche Bedingtheit, zum Ausdruck bringt. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur auf S. 109 überall für „Natur“ den Ausdruck „Erscheinungswelt“ zu setzen, und der Riss im Gedankenfortschritt tritt sogleich hervor.

Unendliche der Sinnenwelt, in der reinen intellektuellen Grössenschätzung unter einem Begriffe ganz zusammengefasst, obzwar es in der mathematischen durch Zahlenbegriffe nie ganz gedacht werden kann." Bezeichnend ist schon der Anfang dieses letzteren Satzes, wo das „gegebene Unendliche" und „dessen Idee eines Nooumenons" einfach aneinander gereiht werden, ohne dass man auf die grammatikalischen Schwierigkeiten, welche dieser Satzanfang birgt näher einzugehen braucht. Schon der merkwürdige Gebrauch des auf das Unendliche bezogenen Ausdrucks „Nooumenon" zeigt, dass hier die in der Kritik der reinen Vernunft vollzogene Gegenüberstellung der Welt der „Phänomene" und der „Nooumene" eine Trübung erfahren hat. Genau besehen ist durch die Zurückführung des Unendlichen auf das Intelligible eine Duplizität hinsichtlich der mit dem Unendlichen verbundenen Vorstellung eingetreten, welche sich schon in dem eben analysierten Satzanfang ankündigt (durch dieses und dessen Idee eines Nooumenons), klar aber gegen Schluss des oben citierten Satzes hervortritt, indem das „Unendliche der Sinnenwelt" für die intellektuelle Grössenschätzung mit dem „Unendlichen und dessen Idee eines Nooumenons" in Verbindung gesetzt wird. Auch in dem folgenden Satze findet sich dieses Nebeneinander von Erscheinungswelt und intelligibler Welt in Bezug auf Grössenschätzung: „Selbst ein Vermögen, sich das Unendliche der übersinnlichen Anschauung als (in seinem intelligiblen Substrat) gegeben denken zu können, übertrifft allen Massstab der Sinnlichkeit und ist über alle Vergleichung selbst mit dem Vermögen der mathematischen Schätzung gross etc." (S. 108). Vergleicht man die beiden Abschnitte S. 108 u. 109 unter sich, so findet sich, dass sie beide in Parallelismus zu einander stehen: Ausgangspunkt ist beidemal das „Unendliche" als Totalität der von uns nur einem Teil nach erfassten Erscheinungswelt; Zielpunkt ist die Zusammenlegung dieses „Unendlichen" mit dem „intelligiblen Substrat" (S. 108) oder mit dem „übersinnlichen Substrat" (S. 109) der Natur. Dieses Ziel wird beidemal unter Benutzung des Gedankens der Unmöglichkeit der absoluten Totalität eines progressus in infinitum erreicht. In diesem gewollten oder nicht gewollten Parallelismus zeigt sich gerade die Schwierigkeit, welche hier verdeckt liegt: die Unmöglichkeit, vom Begriff des Unendlichen ausgehend, das Uebersinnliche mit dem Intelligiblen gleichzusetzen; beidemal von demselben Ausgangspunkt, durch denselben Gedanken, gelangt man entweder zum „Intelligiblen" oder zum „Uebersinnlichen", aber es lässt sich keine Erwägung begründen, welche diese beiden auseinander liegenden Endpunkte mit dem Ausgangspunkt in ein und dieselbe Gerade verlegte, in der Art, dass der Gedankengang

vom Unendlichen, als Totalität der Erscheinungswelt ausgehend, zum Uebersinnlichen fortschreitet, welches in dieser Mittelstellung sowohl die Totalität des Seins, sofern der Umfang desselben die zusammenfassende Kraft unseres Verstandes überschreitet, als auch das Sein an sich, sofern es ohne seine zeiträumliche Erscheinungsweise dem Vermögen sinnlicher Wahrnehmung überhaupt nicht anheim fällt, bezeichnen kann, von welchem Punkte man dann dazu gelangt, das Uebersinnliche und das Intelligible zusammenzulegen. Es hiesse dies den Abschnitt von S. 108 hinter den Abschnitt von S. 109 setzen und einen logischen Gedankenfortschritt zwischen beiden ermöglichen, was aber unmöglich ist, da sie in Parallelismus stehen und beide auf derselben Erwägung beruhen. Auf der Unmöglichkeit eines progressus in infinitum kann sich eine Zusammenlegung des Unendlichen mit dem Uebersinnlichen, scheinbar auch, wenn die Untersuchung des Erhabenen in Frage tritt, eine Zusammenlegung des Unendlichen mit dem Intelligiblen gründen, nicht aber die Identifizierung des Uebersinnlichen mit dem Intelligiblen. So beherrscht für die Untersuchung des Erhabenen das „Uebersinnliche", nicht das „Intelligible" den Gedankengang, und die versuchte Zusammenlegung beider, welche in der Kritik der reinen Vernunft bei der Untersuchung der Antinomien unbemerkt im Grossen sich vollzieht — wo das „Ich" als intelligibles Substrat der Erscheinung Mensch, dem „Ich", welches als Mensch, als Persönlichkeit, sich die Welt überhaupt entgegensetzte, gleichgesetzt wurde, wo die Welt als Totalität dem intelligiblen Substrat der Erscheinungswelt gleichgesetzt wurde, wo Gott als Urgrund der Dinge mit Gott als sittlichem Wesen gleichgesetzt wurde — erweist sich, wenn man das numerische Verhältnis der Ausdrücke „übersinnlich" und „intelligibel" in der Untersuchung des Erhabenen zu Rate zieht, für den vorliegenden Abschnitt als undurchführbar. Diese Unmöglichkeit leuchtet ein, sobald man auf den Zweckmässigkeitsbegriff zurückgeht, welcher die Urteilskraft in Ansehung des Erhabenen mit der Vernunft verbindet: es ist die auf dem Einheitsprinzip beruhende Zweckmässigkeit. So tritt das Erhabene mit der Vernunft als dem Vermögen der bis zur unvollziehbaren Absolutheit fortschreitenden Vereinheitlichung der Erfahrung in Verbindung: das in Frage kommende Uebersinnliche ist beidemal die „Totalität der möglichen Erscheinungen", einmal durch die Unmöglichkeit der vollendet einheitlichen Zusammenfassung der Gesamtheit der Erscheinungen, das andere Mal durch die Unmöglichkeit des relativen Grössen- oder Kraftmassstabes in Anwendung auf gewisse Erscheinungen erfahren. So kann man sagen: das Erhabene ist in der Erfassung einer Erscheinung durch die Vernunft begründet. Es

handelt sich also eigentlich gar nicht mehr um die Verbindung der Urteilskraft mit der Vernunft hinsichtlich des Erhabenen, sondern beide Erkenntnisvermögen gehen für diese Frage unterschiedslos ineinander über, wie schon das beidemal gleiche Subjekt, der Mensch als moralisches Wesen, und die übereinstimmende Fassung des Begriffs „übersinnlich“, sofern er in Berührung mit dem Begriff des unendlichen steht, anzeigen.

Wir haben für die Kritik der ästhetischen Urteilskraft das merkwürdige Resultat zu verzeichnen, dass die „Kritik des Geschmacks“ wegen ihres Zweckmässigkeitsbegriffs die Verbindung zwischen dem Schönen und dem Moralisch-Praktischen nicht wissenschaftlich begründen, sondern nur der Erfahrung nach beschreiben kann, während die auf das Erhabene bezogene Urteilskraft gerade durch den verwandten Zweckmässigkeitsbegriff mit dem Vermögen der Vernunft so sich vereinerleit, dass sie aufhört Urteilskraft zu sein, weil die moralische Bedingtheit ihres Subjekts als Forderung der Möglichkeit des Vollzugs der Beurteilung aufgestellt wird. Die Untersuchung hat bestätigt, was wir schon früher, vor der Inangriffnahme dieser beiden letzten Abschnitte, durch die Zergliederung des Zweckmässigkeitsbegriffs einsahen, dass die ästhetische Urteilskraft, ohne ihren Abschluss nach oben in der teleologischen zu suchen, selbständig das Zwischenglied zwischen den beiden anderen Erkenntnisvermögen bilden zu können glaubt, sowohl das Schöne als auch das Erhabene als Vermittlung zwischen Verstand und Vernunft darzuthun sich getraut, darüber aber die eigene Einheitlichkeit verliert und in eine Kritik des Geschmacks und eine Untersuchung über das Erhabene auseinanderfällt.

Zur Vollständigkeit der Untersuchung ist es nun noch notwendig, kurz die Gedanken zu entwickeln, durch welche Kant das Schöne und das Erhabene in irgend welche Beziehung zu einander zu setzen sich bestrebt[1], sofern sie die Verbindung der Erkenntnisvermögen vermitteln. In den in Betracht kommenden Stellen wird dies so dargestellt, dass das Schöne mit dem Verstand, das Erhabene mit der Vernunft in Beziehung gesetzt wird (vgl. S. 96, 110, 113, 122). Die erste dieser Stellen enthält eigentlich die folgenden schon in sich, S. 96: Aus dem Wesen des Schönen und des Erhabenen folgt, „dass das Schöne für die Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffs, das Erhabene aber eines dergleichen Vernunftbegriffs genommen zu werden scheint“.

---

[1] Die hauptsächlich hier in Frage kommenden Stellen finden sich auf S. 96, 110, 113, 121, 122, 124, 125, 126, 128, 129.

Damit ist die Trennung eingestanden, und auf die Lösung der Frage, wie die ästhetische Urteilskraft zwischen Verstand und Vernunft vermitteln kann, verzichtet, indem von diesen beiden Erkenntnisvermögen das eine die Kritik des Geschmacks, das andere die Kritik des Erhabenen in seinen Machtbereich zieht, und beide das Mittelglied auseinanderreissen. Die dadurch notwendige organische Verbindung des Schönen mit dem Erhabenen ist nirgends durchgeführt. Gemeinsam sind beiden nur die Voraussetzungen: sie bedürfen beide der Kultur, jedoch das Erhabene in erheblicherem Masse als das Schöne (S. 121 ff.). Auch der ethische Charakter dieser vorausgesetzten Kultur, welcher beim Erhabenen den Grund der Apriorität und der Allgemeingültigkeit der in Frage kommenden Urteile ausmacht (S. 122), kommt für das Schöne in weit geringerem Masse zur Geltung (hauptsächlich in propädeutischer Hinsicht, vgl. S. 234). Dasselbe Verhältnis bekundet sich auch hinsichtlich der Verwandtschaft des Schönen und Erhabenen mit dem Moralischen. S. 124 kann „die Gesetzmässigkeit der Handlung als ästhetisch, d. h. als erhaben oder auch als schön vorstellig gemacht werden". Dieses Gleichgewicht wird schon S. 125 verschoben, „indem ein Gefühl für das Erhabene immer mit einer Stimmung des Gemüts verbunden ist, die der zum moralischen ähnlich ist", während „die unmittelbare Lust am Schönen der Natur eine gewisse Liberalität der Denkungsart voraussetzt und kultiviert". Zu Ende gebracht erscheint die Entwicklung S. 129: „Das Moralisch-Gute, ästhetisch beurteilt, muss nicht sowohl schön als erhaben vorgestellt werden." Für beide, das Schöne wie das Erhabene gilt das hier Erwähnte aber nur, sofern „die Beispiele nicht von solchen Gegenständen der Natur hergenommen werden dürfen, die den Begriff von einem Zwecke voraussetzen" (S. 127 ff.). Dies sind die Gedanken, welche Kant ausführt in den Stellen, wo er das Schöne und Erhabene hinsichtlich der von ihnen bewerkstelligten Verbindung der Erkenntnisvermögen miteinander in Beziehung setzt. Auch sie zeigen den in der Kritik der Urteilskraft vollzogenen Riss: sie leisten nicht die Zusammenfassung der Kritik des Geschmacks und der Kritik des Erhabenen zu einer einheitlichen Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Wertvoller als diese hier gesammelten Notizen sind einzelne Gedanken, welche in der Untersuchung des Schönen und des Erhabenen uns begegnet sind und unter sich Berührungspunkte aufweisen, die, in die richtige Lage gebracht, hinter der Kritik des Geschmacks und des Erhabenen die Kritik der ästhetischen Urteilskraft in ihrer ursprünglichen auf die einheitliche Verbindung der Erkenntnisvermögen angelegten Gestalt in schattenhaften Umrissen erkennen lassen. Diese Gedanken sollen

nun zum Schluss der Untersuchung der kantischen Kritik der ästhetischen Urteilskraft hervorgehoben und in die richtige gegenseitige Beziehung gesetzt werden; es sind die Gedanken, welche, wie schon die Einführung der vorhergegangenen Untersuchung andeutete, den engen Rahmen der Kritik des Geschmacks und der Kritik des Erhabenen durchbrechend sich in den weiteren Rahmen einer Kritik der ästhetischen Urteilskraft, in der Anlage, welche der allgemeinen Einleitung entspricht, einfügen. Der darauf sich beziehende Nachweis kann auf doppelte Weise geführt werden. Entweder man sucht aus diesen Gedanken selbst den Umriss einer allgemeinen, nicht verengerten Kritik der ästhetischen Urteilskraft herzustellen, um sodann von hier ausgehend diesen Umriss mit der in der allgemeinen Einleitung angedeuteten Anlage der ästhetischen Urteilskraft zu vergleichen. Man kann aber auch von letzterer ausgehend die Entwicklung, welche die Kritik der ästhetischen Urteilskraft, ohne Beeinträchtigung durch den populären Zweckbegriff oder Kunstbegriff, nehmen muss, in allgemeinen Strichen zeichnen, und die darin sich einfügenden wertvollen Gedanken der Kritik des Geschmacks und des Erhabenen an der entsprechenden Stelle anführen und in die richtige Beleuchtung rücken. Wir wählen hier die letztere, mehr deduktive Art des Verfahrens, weil sie den Vorteil einer übersichtlicheren und knapperen Darstellung bietet.

Zum Eingang ist es nötig [1], sich voll über die Verschiedenheit der Aufgabe, welche in der allgemeinen Einleitung hinsichtlich der ästhetischen Urteilskraft gestellt wird, und der Aufgabe, welche in der Kritik des Geschmacks und des Erhabenen ihre Lösung erfährt, klar zu werden. In ersterer lautet die Aufgabe, hinsichtlich deren die Untersuchung vorbereitet wird: Inwiefern stellt die ästhetische Urteilskraft eine Verbindung zwischen dem Verstande und der Vernunft, zwischen dem Erkenntnis- und dem Begehrungsvermögen her? Wie vermittelt sie zwischen dem Naturgebiete und dem Gebiete des Freiheitsbegriffes? Angedeutet ist die Lösung ganz allgemein für das Gebiet der Urteilskraft überhaupt; sie wird auf das Lust- und Unlustgefühl zurückgeführt. (vgl. S. 16.)

Die in der Kritik des Geschmacks und des Erhabenen in Lösung genommene Aufgabe lautet: „Wie verhält sich das Schöne zum Moralisch-Guten? Inwiefern führt das Erhabene auf das moralische Bewusstsein des Menschen? Gemeinsam ist diesen beiden letzteren Versuchen,

[1] Die folgende Ausführung könnte als zu umfangreich für die Anlage der vorliegenden Untersuchung gehalten werden, wenn sie nicht unumgänglich nötig wäre, um die Eigentümlichkeit der kantischen Kritik der Urteilskraft in ihrer Beziehung zur Religionsphilosophie voll würdigen zu können.

dass, wo sie an die Lösungsnähe herangrenzen, sie zugleich den Menschen als moralische Persönlichkeit als Subjekt der Untersuchung mit sich führen. Der tiefe Abstand zwischen den beiden Fragen liegt aber gerade im Subjekt begründet; an sich ist das Subjekt der ästhetischen Urteilskraft nicht der Mensch als moralisches Wesen, sondern der Mensch als erkennendes und beurteilendes Subjekt; für dieses Subjekt wird die Frage nach der Verbindung des Verstandes mit dem Vermögen der Prinzipien durch die ästhetische Urteilskraft aufgestellt; diese Frage hat eigentlich nichts mit der Vernunft, sofern sie durch das Sittengesetz beherrscht ist, zu thun, sondern bezieht sich auf die Vernunft allgemein, als Vermögen der Prinzipien; dennoch liegt die Beziehung der Frage auf die Vernunft als moralisches Vermögen in der Konsequenz der sich stellenden Aufgabe. So liegt die allgemeine Fassung der Frage nach der Verbindung der Erkenntnisvermögen in der allgemeinen Einleitung am Anfangspunkt der Entwicklung, die einseitige Beziehung derselben auf die Vernunft als Vermögen moralischer Prinzipien am Schlusspunkt der Entwicklung. Die eigentliche Aufgabe besteht aber gerade darin, die Entwicklung zwischen diesen beiden Punkten nachzuweisen. So gefasst, stellt sich die Frage, auf das Subjekt bezogen, folgendermassen dar: Wie gewinnt das moralisch indifferente Subjekt der ästhetischen Urteilskraft moralische Bedingtheit, welcher Fortschritt sich zuletzt vollendet so darstellt, dass die moralische Persönlichkeit als solche Subjekt der ästhetischen Urteilskraft wird? Das Faktum hat KANT verzeichnet, wenn er zuletzt erklärt, sittliche Anlage und Ausbildung bilden eigentlich die Voraussetzung der Erfassung des Schönen und Erhabenen: die Entwicklung aber hat er nicht nachgewiesen.

Ebenso steht es, wenn man die Frage in Ansehung des Zweckmässigkeitsbegriffs formuliert. Auch hier zeigt KANT den Schlusspunkt der Entwicklung an, wenn er gerade in den entscheidenden Stellen der Kritik des Geschmacks und des Erhabenen, in Hinsicht der in Frage stehenden Verbindung, den Begriff eines sittlichen Endzweckes einführt. Es fehlt aber der Entwicklungsnachweis, wie der allgemeine, auf ein Einheitsprinzip bezogene Zweckmässigkeitsbegriff zum Begriff eines moralischen Endzwecks führt.

Für die teleologische Urteilskraft hat KANT die Gedankengänge hinsichtlich dieser beiden Fragestellungen konsequent durchgedacht: er hat in einheitlicher Darstellung nachgewiesen, wie die Teleologie in ihrer konsequenten Entwicklung nur von dem Menschen als sittlichem Wesen durchdacht werden kann, und wie sie ihren Schluss- und Ruhepunkt nur in dem Begriff eines sittlichen Endzweckes der Schöpf-

ung findet. Für die ästhetische Urteilskraft sind durch das Eintreten des populären Kunstbegriffes, welcher einen ebensogearteten Zweckmässigkeitsbegriff mit sich zog, die Entwicklungslinien hinsichtlich der obigen Fragen durchbrochen worden. Sind sie überhaupt konstruierbar?

Nachdem so die Frage kurz dargestellt ist, handelt es sich darum, zu sehen, wie weit die in der allgemeinen Einleitung geknüpften Fäden reichen. Sobald man sich an unsere Untersuchung der allgemeinen Einleitung erinnert, ist der Punkt von selbst bestimmt: bis zum Eintreten des auf das Schöne bezogenen Kunstbegriffs und der damit verbundenen Verkehrung des logischen Verhältnisses zwischen dem Zweckmässigkeitsbegriff und dem Lust- und Unlustgefühl. Schon früher haben wir in der Untersuchung bemerkt, welche Schwierigkeit für Kant sich ergiebt, sobald es sich darum handelt, ein Prinzip aufzuzeigen, welches von der Natur die Kunst und von der Kunst die Natur unterscheidet. Die umgangene Aufgabe lautet: Welches ist der Begriff der Kunst, welcher der ästhetischen Urteilskraft allgemein entspricht? Auf den Zweckmässigkeitsbegriff bezogen, lautet die Frage: „Wie lässt sich aus dem allgemeinen Zweckmässigkeitsbegriff der Urteilskraft überhaupt der Zweckmässigkeitsbegriff der ästhetischen Urteilskraft ableiten?“ Damit werden wir zur weiteren Frage gedrängt: „Wie lässt sich die Scheidung der Urteilskraft in eine ästhetische und teleologische begründen? Welches ist die höhere Einheit, welches das Unterschiedsprinzip, wodurch beide zusammengefasst und getrennt sind?“

Diese Frage ist deshalb von so grosser Bedeutung, weil sie zugleich entscheidet, ob die ästhetische Urteilskraft selbständig zwischen Verstand und Vernunft eine Verbindung herstellen kann, oder ob sie dieselbe nur einleitet, wobei für den vollendeten Vollzug die teleologische Urteilskraft die ästhetische ablöst. Kant entscheidet sich, wie die vorherige Ausführung zeigt, für das erstere, ohne aber, wie die oben erwähnten Fragen verlangen, eine theoretische Entwicklung und Begründung seines Verfahrens zu geben.

Die Begründung der so gefassten Selbständigkeit der ästhetischen Urteilskraft ist unerlässlich, wenn man sich klar ist, dass in der allgemeinen Einleitung die Verbindung zwischen Verstand und Vernunft allgemein nachgewiesen ist, ehe die Scheidung in die ästhetische und teleologische Urteilskraft vorgenommen wird. So muss, soll diese Grundlage für die ästhetische Urteilskraft gelten, die letztere aus der allgemeinen Urteilskraft selbständig abgeleitet und begründet werden, ohne Zuhilfenahme eines auf anderem Gebiet erwachsenen Zweckmässigkeits- und Kunstbegriffes, deren Uebernahme die Voraussetzungen hinsichtlich der Verbindung, wie sie sich als Problem stellt,

stört, weil diese Begriffe, wie früher gezeigt, auf dem ursprünglichen, in dem Einheitsprinzip gegründeten Zweckmässigkeitsprinzip beruhen. Ist diese Ableitung möglich? Die folgende Erwägung soll diese Frage beantworten.

Das Wesen der Urteilskraft, allgemein gefasst, ist gegründet in dem Prinzip der Einheit, welches wir zur Beurteilung der Erscheinungen und ihres Zusammenhanges anwenden; dieses Prinzip der Beurteilung kann nicht aus der Erfahrung stammen, denn die letztere zeigt uns nur die Erscheinungen in ihrer zeiträumlichen Bedingtheit und ihrem Kausalzusammenhang; das Einheitsprinzip wird erst von uns in die Erscheinungswelt eingetragen: es ist also apriorisch und hat Anspruch auf allgemeine Geltung. Als Zweckmässigkeit wird dieses Einheitsprinzip bezeichnet nicht in Hinsicht auf einen gedachten Zweck, sondern weil das beurteilende Subjekt in der Beurteilung der Gegenstände dieselben mit sich selbst, durch das Eintragen des Einheitsprinzips in Beziehung setzt; es beurteilt die Welt, als ob das in dem menschlichen Vermögen liegende Einheitsprinzip zugleich Prinzip des Geschehens wäre, und erfasst so die Welt und ihr Geschehen nach Analogie menschlichen Handelns, als ob eine „Vernunft“ [1] dem Geschehen zu Grunde läge. Nun frägt es sich, auf welches Gebiet diese Urteilskraft Anwendung findet. Auf die gesamte Natur. Im Anschluss hieran zeigt Kant selbst die von ihm geschätzte Tragweite des kritischen Idealismus an, indem er das, was in der Natur durch den Verstand bestimmt ist, als objektiv-gesetzmässig, von dem, was von demselben „unbestimmt“ gelassen ist, unterscheidet (vgl. besonders S. 17 u. 18). Die Gesetze, welche der reine Verstand a priori giebt, gehen nur auf die Möglichkeit einer Natur „als Gegenstandes der Sinne überhaupt“ (S. 17). „Die allgemeinen Naturgesetze haben ihren Grund in unserem Verstande, der sie der Natur [2] (obzwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorschreibt; die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, müssen nach einer solchen Einheit betrachtet werden, als ob gleichfalls ein Verstand sie gegeben hätte“ (S. 18). Es ist verhängnisvoll für die ästhe-

[1] Zur Darstellung desselben Gedankens wählt Kant S. 18 den Ausdruck „Verstand“, wo man eigentlich, da es sich um die Einheitlichkeit der Naturgesetze handelt, „Vernunft“ erwartete. Der Ausdruck ist von Kant deshalb gewählt, weil er die Entgegensetzung unseres Verstandes und eines „anderen Verstandes“ ermöglicht, wobei auf den ersteren die allgemeinen Naturgesetze, auf letzteren die besonderen, nach Einheit ringenden, zurückgeführt werden.

[2] Die hier vollzogene Limitierung des Ausdrucks Natur ist deshalb von grossem Interesse, weil sie nachher, wo es sich um die Frage handelt: Wie wird die Natur zur Kunst? — vollständig verschwindet.

tischen Untersuchungen Kant's, dass er in diesem allgemeinen vierten Abschnitt zwar von der Urteilskraft überhaupt spricht, wobei aber die teleologische eigentlich den Gedankengang schon so sehr beherrscht, dass er diese Erwägungen über die Tragweite der Kritik der reinen Vernunft hinsichtlich der Objektivität der gegebenen Natur nur für „die Verknüpfung der Erscheinungen“ (S. 18), nicht für die Erscheinungsweise der Erscheinungen selbst anstellt; hätte er dies für Farben, Töne etc. unternommen, so würde er nicht, wie er S. 47 thut, ohne weiteres „die grüne Farbe der Wiesen als Wahrnehmung eines Gegenstandes des Sinnes zur objektiven Empfindung, die Annehmlichkeit aber zur subjektiven Empfindung“ zählen. Dass das Beispiel hier nur auf das Anmutige, nicht aber auf das Schöne bezogen wird, hat für unsere Verwendung desselben nichts zu sagen. Die Frage bleibt dieselbe: Worauf gründet sich bei den Gegenständen die vorgebliche Objektivität der Sinnesempfindungen, denen dann das subjektive ästhetische Urteil entgegengesetzt wird? S. 17 u. 18 haben diese Objektivität der Sinnesempfindungen gar nicht gerettet: objektiv sind die Gegenstände nur, sofern sie von mir nur als zeiträumliche Erscheinungen aufgefasst werden können und hinsichtlich ihrer Kausalverbindung. Das Urteil: „diese Wiese ist grün“ darf nicht als objektive Grundlage des subjektiven ästhetischen Urteils „diese grüne Wiese ist schön“ angeführt werden, da die beiden Urteile in Abstufungen sich einander nähern. Objektiv sind nur die Schwingungszahlen, welche die Farbenempfindung in mir hervorrufen, die Empfindung der grünen Farbe selbst ist subjektiv, da es sich nicht nachweisen lässt, ob sich dieselbe mit der Empfindung des mit mir Schauenden und Urteilenden deckt: also ist der Gebrauch des Ausdrucks objektiv für Empfindungen von Sinnesqualitäten in keiner Weise gerechtfertigt; dasselbe lässt sich für sämtliche hier in Frage kommenden Sinnesqualitäten darthun.

So ist der Bereich des Objektiven ein enger und das Gebiet dessen, was in der Natur durch den Verstand „unbestimmt“ ist, nicht nur hinsichtlich der Verknüpfung der Erscheinungen, sondern auch hinsichtlich der Erscheinungsweise der Erscheinungen selbst ein weites; für dieses ganze Gebiet zeigen die Aussagen die Eigentümlichkeit der auf die Urteilskraft bezogenen Behauptungen: sie sind lediglich subjektiv und machen dennoch auf objektive Geltung Anspruch. In diesem weiten Kreise bewegen sich die Urteile der allgemeinen Urteilskraft, von der Allgemeinheit der auf das „Unbestimmte“ bezogenen Urteile sich aber dadurch abhebend, dass sie auf ein Einheitsprinzip bezogen werden. Aus dem Angeführten lässt sich zugleich jetzt schon die Trennung in eine teleologische und eine ästhetische Urteilskraft ab-

leiten: Die erstere bezieht sich auf die Einheit als Prinzip in der Verknüpfung der Erscheinungen, die letztere auf die Einheit als Beurteilungsprinzip der Erscheinungen in ihrem räumlichen Nebeneinander oder zeitlichen Aufeinanderfolge als Ganzes betrachtet. Gemeinsam ist beiden die „Einheit" als Zweckmässigkeitsprinzip, welche zugleich den Grund ihrer Apriorität bildet. Von hier aus scheiden sich aber die Wege: die teleologische Urteilskraft, in der Beziehung der Erscheinungen aufeinander, führt das Zweckmässigkeitsprinzip über den Begriff des Zwecks zum Begriff eines Endzwecks; der Weg der ästhetischen Urteilskraft hinsichtlich der Entwicklung ihres Zweckmässigkeitsprinzips liegt noch im Dunkeln. Gemeinsam ist beiden das Gebiet: es ist die Gesamtheit aller gegebenen Erscheinungen; noch ist kein Prinzip gegeben, die Gebiete abzugrenzen und innerhalb der Erscheinungswelt eine Scheidung der Erscheinungen vorzunehmen. Gebiet der teleologischen wie der ästhetischen Urteilskraft ist die Natur als Inbegriff der Erscheinungen. Eine Berechtigung, das Gebiet menschlicher Handlungen als „Kunst" von den übrigen Erscheinungen zu unterscheiden, lässt sich von diesem Standorte aus in keiner Weise darthun. So haben ästhetische und teleologische Urteilskraft dasselbe Gebiet in demselben Umfang zum Gegenstand der Beurteilung; die Zweckmässigkeitsbegriffe, von dem Einheitsprinzip ausgehend, divergieren hinsichtlich ihrer Entwicklungslinien; also muss die ästhetische Urteilskraft, wenn sie durch die Entwicklung ihres Zweckmässigkeitsbegriffes eine Verbindung zwischen Verstand und Vernunft überhaupt herstellt, dieselbe selbständig, ohne Beziehung zur teleologischen Urteilskraft, vermitteln. Damit ist die erste Hauptfrage, welche der ästhetischen Untersuchung vorangehen muss, gelöst: es ist dargethan, dass die Vermittlung der Erkenntnisvermögen durch die ästhetische Urteilskraft, wenn sie überhaupt erfolgt, von ihr selbständig geleistet wird. Von hier aus hat nun die Untersuchung auszugehen und die Möglichkeit der Verbindung an der Entwicklung des Zweckmässigkeitsbegriffs der ästhetischen Urteilskraft zu verfolgen.

Wir gehen aus von der Einsicht in den Umfang des Gebietes der ästhetischen Urteilskraft, sobald die letztere in Zusammenhang mit der Urteilskraft allgemein betrachtet wird: es ist die Gesamtheit der Erscheinungen. Hält man die Konsequenzen des kritischen Idealismus fest, so ergiebt sich die Unmöglichkeit, eine Unterscheidung innerhalb dieses Erscheinungsgebietes vorzunehmen: an den entscheidenden Punkten in der Behandlung des Freiheitsproblems, wo es sich darum handelte, das Gebiet der menschlichen Handlungen von dem Gebiete des Naturgeschehens zu sondern, scheiterte die Rettung der Freiheit

gerade dadurch, dass die Notwendigkeit der Eingliederung menschlicher Handlungen in den Naturmechanismus sich für Kant unabweislich ergab. So empfing das Freiheitsproblem eine Scheinlösung, indem es auf die allgemeinen Gegensätze einer intelligiblen und einer Erscheinungswelt zurückgeführt wurde; hierdurch wurden auch das erkenntnistheoretische und das moralische Problem der Freiheit in die Unmöglichkeit einer Verbindung gesetzt, weil letzteres gerade auf der prinzipiellen Scheidung des Gebiets des menschlichen Handelns von dem des Naturgeschehens beruht. Soll also das erkenntnistheoretische Freiheitsproblem in die Möglichkeit einer Verbindung mit dem moralischen gesetzt werden, so muss es auf diese Unterscheidung des Naturgeschehens in der Erscheinungswelt und des Gebiets menschlichen Handelns sich beziehen. Kant bezeichnet das letztere Gebiet mit dem allgemein gefassten Ausdruck „Kunst“. So geht das Freiheitsproblem, welches den Anfangspunkt der Entwicklung zum moralischen Gebiete bildet, auf die Frage zurück, welche in der letzten Zeit an jedem entscheidenden Punkte unserer Untersuchung sich vordrängte: „Wie verhält sich die Natur zur Kunst (allgemein)?“ Nun haben wir vorher nachgewiesen: das Gebiet der ästhetischen Urteilskraft ist die Natur als Gesamtheit der Erscheinungen, und nur als solche; so tritt auch die ästhetische Urteilskraft an jene allgemeine Frage des Verhältnisses von Natur und Kunst heran und erhält eine Beziehung auf das Freiheitsproblem in Hinbewegung auf das moralische Gebiet. Zugleich aber, da sie sich auf die Gesamtheit der Erscheinungen bezieht, kann sie in theoretischer Entwicklung, ohne Zuhilfenahme empirisch geprägter Kunstbegriffe, eine Unterscheidung zwischen Natur und Kunst nicht deduzieren! An dieser Schwierigkeit scheitert der wissenschaftliche Gedankenfortschritt der kantischen Kritik der ästhetischen Urteilskraft! Will eine wissenschaftliche Kritik der ästhetischen Urteilskraft aber voraussetzungslos operieren, so muss sie auf die wissenschaftliche Deduzierung einer — auf dem Boden des kritischen Idealismus — gerechtfertigten Unterscheidung des Gebiets der Natur und Kunst verzichten und die Frage des Verhältnisses der beiden letzteren, sofern sie auf den Freiheitsbegriff Bezug hat, in der hiernach einzig möglichen Fassung: „Wie wird die Natur zur Kunst?“ zur Lösung sich vorlegen. (Die Frage hat nur dann ihre Bedeutung, wenn man sich bewusst bleibt, dass Natur hier die Gesamtheit der Erscheinungswelt bedeutet.)

In Beispiele übersetzt lautet diese entscheidende Frage: Wie wird eine Succession oder ein Nebeneinander von Geräuschen Musik? Wie wird ein Nebeneinander von Farbenempfindungen schön? hässlich?

Wie wird ein menschliches Antlitz als Erscheinung schön, hässlich, komisch? Wie tritt die Erscheinungswelt aus ihrer ästhetischen Indifferenz in die ästhetische Interessiertheit? Die ästhetische Urteilskraft besitzt durch ihren Zusammenhang mit der allgemeinen Urteilskraft nur ein apriorisches Prinzip der Beurteilung: das Prinzip der Einheit; zum ästhetischen Zweckmässigkeitsprinzip wird dieses Einheitsprinzip dadurch, dass es im Unterschied zur teleologischen Zweckmässigkeit nicht auf die Verbindung der Erscheinungen nach dem Verhältnis von Grund und Folge bezogen wird, sondern sich auf die Erscheinungen als Erscheinungen in räumlichem Nebeneinander oder reiner zeitlicher Folge anwenden lässt. Erklärt nun dieses Zweckmässigkeitsprinzip, wie die Natur zur Kunst, die ästhetisch indifferente Erscheinungswelt ästhetisch interessiert wird? Dies ist wirklich der Fall, da die Voraussetzung eines jeden ästhetischen Urteils, ob positiv oder negativ, darin besteht, dass das beurteilende Subjekt in den als Objekt gebotenen Erscheinungen eine Einheit nach dem obigen ästhetischen Zweckmässigkeitsprinzip vollzieht, wodurch die betreffende Erscheinung erst zum Gegenstand ästhetischer Beurteilung gemacht wird. Diese Einheit setzt die Vollziehung der Einheit, welche hinsichtlich der Apperzeption für die verstandesmässige Erkenntnis in Frage kommt, voraus, ist aber von derselben ganz verschieden: während die letztere mit Notwendigkeit eintritt, sobald eine Erscheinung Gegenstand meiner Erkenntnis wird, ist das Eintreten der Erfassung nach dem ästhetischen Einheitsprinzip nur dann konstatierbar, wenn die Erscheinung zugleich Gegenstand der ästhetischen Beurteilung wird. Wir gehen nun zum Nachweis der obigen Behauptung über.

Eine Succession oder ein Nebeneinander von Geräuschen wird Musik, Gegenstand des ästhetischen Urteils, durch die von dem beurteilenden Subjekt vollzogene ästhetische Einheit. Der Gesang der Vögel, das Murmeln der Quelle, das Brausen des Sturmes wird Musik für den, welcher es als Einheit erfasst. Die Landschaft wird zur Kunst, sobald sie aus einem Nebeneinander von Gegenständen und Farben, durch die vollzogene Einheit, Gegenstand ästhetischer Schätzung wird. Ebendasselbe gilt für die ästhetische Schätzung plastischer Gegenstände; dass dies wirklich das Prinzip ist, nach welchem sich erklären lässt, wie die Natur als Erscheinung zur Natur als Kunst wird, ergiebt sich daraus, dass es eine gebietsmässige Abgrenzung der Natur und der Kunst (in dem engeren kantischen Sinne) nicht zulässt, indem es auch erklärt, wie die Kunst zur Natur wird. Wer eine Beethoven'sche Symphonie nicht als Einheit erfassen kann, für den wird die hier gehörte Tonsuccession Natur, nämlich Geräusch; vermag er für einzelne

Successionen die Einheit zu vollziehen, so findet er diese „schön“, den Rest empfindet er aber nur als Geräusch, ohne Rücksicht darauf, dass der Komponist der Urheber dieses Geräusches ist, welches er nach einheitlichem Prinzip aufgebaut, damit es eine der ästhetischen Schätzung unterworfene Grösse werde. Die Einheit liegt also in der Tonsuccession, aber weil der Hörer sie nicht erfasst, kann er das Gehörte nur als Geräusch empfinden. Ebenso steht es mit jedem anderen ästhetischen „Kunstprodukt“. Ein Gemälde, bei welchem der Beschauer die gegebenen Gegenstände nicht als Einheit zu erfassen vermag, wird Natur, d. h. eine durch auf Leinwand aufgetragene Farbenschichten erweckte Vorstellung eines Nebeneinanders von Teinten und Gegenständen, welche eine Landschaft vorstellen, die ihn ästhetisch gerade so indifferent lässt, wie eine sonst nicht unter ästhetischem Gesichtspunkt erfasste Landschaft. Wie wird eine Reihenfolge von Sätzen und Gedanken zu einer als Kunstwerk empfundenen Rede oder Dichtung? Dadurch dass das beurteilende Subjekt in ihnen eine ästhetische Einheit vollzieht, welche sich mit der logischen absolut nicht deckt. Für den, welcher diese Einheit nicht vollziehen kann, wird die künstlerische Rede zum „Gerede“, zu einer Reihenfolge mehr oder minder logisch verbundener Gedanken, die Dichtung zum Schall.

Sehr interessant wird die Verfolgung des hier durchgeführten Prinzips, sobald man auf die Frage des Rhythmus kommt, welcher überall da, wo mit zeitlicher Succession operiert wird, für das Eintreten der ästhetischen Beurteilung eine grosse Rolle spielt. Wie wird zeitliche Succession zum Rhythmus? Dadurch dass ich eine Abwechselung oder Gleichförmigkeit in zeitlicher Succession als Einheit erfasse. So kann jede zeitliche Succession zum Rhythmus und jeder Rhythmus zur zeitlichen Succession werden, je nachdem ich die Einheit erfasse oder nicht[1]. Dass für die regelmässige Succession keine Grenze in dieser Hinsicht besteht, für die unregelmässige eine solche, wenn auch nicht klar mar-

[1] Sehr bemerkenswert schien mir ein Ausspruch des gerade wegen seines rhythmischen Empfindens als Organist und Kontrapunktiker sehr geschätzten Professors am Pariser Konservatorium, Herrn Widor. Auf die von mir gestellte Frage, was er eigentlich unter Rhythmus verstehe, antwortete er nach einigem Zögern: „Als Rhythmus empfinde ich eine zeitliche Succession, sobald ich dahinter eine Willensenergie zu verspüren glaube; sobald ich aber in Naturgeräuschen oder in Musik keine Willensenergie verspüre, empfinde ich bloss zeitliche — sei es regelmässige, sei es unregelmässige — Succession.“ Der Rhythmus wird hier also als „gewollte Einheit in der Succession“ beschrieben, weil der betreffende Künstler die von ihm vollzogene Einheit nur dadurch im Unterschied zu anderen Successionen sich erklären konnte, dass er sie als auf eine gewisse Willensenergie zurückgehend definierte.

kiert, konstatierbar ist, erklärt sich nach demselben Prinzip: bei einer bestimmten Ausdehnung der unregelmässigen Succession wird die Erfassung der Einheit zur absoluten Unmöglichkeit, während bei regelmässigen Successionen der Beurteilende die Einheit dadurch herstellt, dass er durch Abgrenzung in Perioden gleichmässige Successionseinheiten herstellt, welche er wiederum in fortschreitender Vereinheitlichung zu höheren Einheiten zusammenfasst; sobald er durch irgend einen Umstand an der Einteilung in kleinere einheitliche Perioden gehindert wird, empfindet er auch die zeitliche Succession, trotz ihrer einladenden Regelmässigkeit, nicht als Rhythmus. Eine leicht zu wiederholende Erfahrung ist in dieser Hinsicht die Beobachtung von Bahnarbeitern, welche, in einer Reihe stehend, Steine unter die Schienen pickeln. Sie produzieren eine absolut einheitliche Succession; sehe ich sie nicht, vernehme aber das produzierte regelmässige Geräusch, so erfasse ich dasselbe als Rhythmus, weil ich es unwillkürlich in Perioden von sich wiederholenden Takten einteile und so die Einheit fortschreitend vollziehe. Sobald ich die Bahnarbeiter aber ansehe, wird diese Einteilung in einheitliche Perioden erschwert, weil die als wellenförmige Linie in der Luft sich darstellende Gesamtbewegung der Werkzeuge, besonders wenn die Arbeiter eine längere Kette bilden, eine Succession von Bewegungen bietet, welche, infolge ihrer Unregelmässigkeit, jeder Erfassung nach sich wiederholenden einheitlichen Perioden widerstrebt. Die Unmöglichkeit der einheitlichen Erfassung der geschauten Succession wirkt auf die Möglichkeit der einheitlichen Erfassung der gehörten zurück: ich höre nur noch regelmässige Succession, aber keinen Rhythmus, weil ich durch das Schauen ein Hemmnis der einheitlichen Erfassung der gehörten Succession erfahre, welche doch beidemal dieselbe geblieben ist.

Vollkommen klar wird die Tragweite der konsequenten Durchführung des ästhetischen Einheitsprinzips zum Uebergang von der Natur zur Kunst, wenn man auf die von Kant in ihrer vollen Schwierigkeit erfasste Frage des Verhältnisses des ästhetischen Urteils zum Urteil über das Angenehme oder Unangenehme eingeht. Kant hat sie hauptsächlich nur für das Schöne und Angenehme aufgeworfen, sie aber nicht zu lösen vermocht. Stellt man die Frage allgemein, in der Doppelseitigkeit, welche sie verlangt, so steigert sich die Schwierigkeit noch bedeutend. Nach welchem Prinzip unterscheidet sich das auf die ästhetische Schätzung bezogene Lust- oder Unlustgefühl von dem auf das Angenehme oder Unangenehme bezogenen Lust- oder Unlustgefühl? Wie unterscheidet sich z. B. das Angenehme vom Schönen und das Hässliche, als Gegenstand rein ästhetischer Schätzung, wo es also dem

Gebiete der Kunst angehört, von dem Hässlichen, welches ich als widerlich empfinde? Wie kann überhaupt das Hässliche Gegenstand der künstlerischen Darstellung werden, wobei es ja nicht mehr als widerlich empfunden werden kann? KANT hat in der Kritik des Geschmacks nur das ästhetische Lustgefühl berücksichtigt, während, da die ganze Erscheinungswelt in das Gebiet ästhetischer Schätzung eintreten kann, auch das ästhetische Unlustgefühl zur Geltung kommt, und alle Prädikate, von dem Schönen bis zum Hässlichen, ästhetische Wertung erfahren.

Die Lösung der Frage liegt darin, dass, weil die ästhetische Lust oder Unlust sich auf den Gegenstand als Kunst bezieht, sie die Vollziehung der ästhetischen Einheit an dem Gegenstande voraussetzt, wodurch er erst Gegenstand ästhetischer Schätzung wird. Hingegen die auf das Angenehme oder Unangenehme bezogene Lust oder Unlust setzt die Vollziehung dieser Einheit in dem Gegenstande nicht voraus; sie setzt ihn als Erscheinung, nicht als Kunst mit dem beurteilenden Subjekt in Verbindung. Hierdurch wird nun das logische Verhältnis zwischen dem Zweckmässigkeitsbegriff und dem Lust- und Unlustbegriff beidemal umgekehrt und die Scheidung zwischen den beiden Gebieten herbeigeführt. Das Angenehme und das Unangenehme werden durch Lust oder Unlust als zweckmässig oder unzweckmässig erkannt; bei der ästhetischen Schätzung geht die Erfassung der ästhetischen Zweckmässigkeit, auf das Einheitsprinzip bezogen, der Verbindung ästhetischer Lust oder Unlust mit dem Gegenstande voraus. KANT kann kein allgemeingültiges Scheidungsprinzip aufstellen, weil er durch Uebernahme des populären Kunstbegriffes — wie wir nachgewiesen haben — für das Gebiet der Aesthetik das logische Verhältnis des Zweckmässigkeitsbegriffes zum Lust- und Unlustgefühl umgekehrt hat, so dass es in der Kritik des Geschmacks mit demjenigen übereinstimmt, welches für das Gebiet des Angenehmen und Unangenehmen gültig ist.

Durch diese Erwägung ist dargethan, dass die auf dem Einheitsprinzip sich erbauende ästhetische Urteilskraft nicht nur durch ihren Zweckmässigkeitsbegriff, sondern auch durch Beibehaltung des logischen Verhältnisses desselben mit dem Lust- und Unlustgefühl ihre Verbindung mit der allgemeinen Urteilskraft aufrecht erhält und so auf breiter Grundlage die Schwierigkeiten überwindet, denen die Kritik des Geschmacks nicht gewachsen ist, wenn sie auch durch die Gründlichkeit ihrer Untersuchung genötigt wird, sich immer mit denselben zu beschäftigen.

Die Abgrenzung des Gebiets der ästhetischen Urteilskraft von dem Gebiet des Angenehmen und Unangenehmen kann man als Abgrenzung

nach unten bezeichnen. Ebenso grosse Schwierigkeiten bietet die Festlegung der Grenze nach oben, wenn es sich darum handelt, das Verhältnis der ästhetischen Schätzung des Gegenstandes zu der Beurteilung desselben nach einer auf vorgestelltem Zweck beruhenden Zweckmässigkeit klarzulegen. Die Kritik des Geschmacks zeigt die empfundene Schwierigkeit an, indem sie, zu der undurchführbaren Scheidung einer freien und anhängenden Schönheit gedrängt, im Verlaufe der Untersuchung mehrmals betont, dass sie auf die Beispiele, welche an sich schon den Begriff einer vorgestellten Zweckmässigkeit mit sich führen, verzichte, ohne dieselben aber doch nicht auskommt. Diese hier durchgeführten Künsteleien, welche sich an jedem in Frage kommenden Beispiel als haltlos erweisen, sind zurückgewiesen, wenn man bedenkt, dass die gesamte Erscheinungswelt Gegenstand sowohl der ästhetischen als auch der begrifflich-zweckmässigen Schätzung ist! So stellt sich auch hier die Frage viel allgemeiner, als die Kritik des Geschmacks sie aufwirft; sie bezieht sich nämlich unterschiedslos auf jeden Gegenstand, sobald die ästhetische Schätzung auf ihn angewandt wird. So gestellt lautet die Frage: Steht die ästhetische Beurteilung eines Gegenstandes mit der Bestimmung desselben, welche er für die zweckmässige Betrachtung der Erscheinungswelt einnimmt, in irgend einer Beziehung? Dass dies der Fall ist, zeigt KANT ohne es zu wollen durch die Beispiele, welche er für die „freie Schönheit“ wählt (S. 77); die freien Zeichnungen und das Laubwerk werden unwillkürlich mit einem Zweck in Beziehung gesetzt, indem sie als zu Einfassungen oder zu Papiertapeten[1] gehörig angeführt werden. Es ist überhaupt unmöglich, eine Erscheinung ohne Beziehung auf andere Gegenstände zu erfassen; damit ist aber zugleich gesagt, dass wir jeden Gegenstand auf begriffliche Zweckmässigkeit beziehen; eine ästhetische Beurteilung, welche darauf zu verzichten behauptet, zeigt damit nur an, dass sie, durch eine Schwierigkeit gedrängt, die Ergebnisse der alltäglichen ästhetischen Erfahrung verkünsteln muss, um die Trennung zwischen ästhetischer und teleologischer Zweckmässigkeit rein aufrecht erhalten zu können. Für uns stellt sich nun die Frage folgendermassen: die Trennung des ästhetischen und teleologischen Gebietes ist vollständig durchgeführt; Gegenstand der ästhetischen Beurteilung, Kunst, wird ein Ding erst durch die Vollziehung der ästhetischen Einheit in der Erfassung des-

[1] Würde man diesem unwillkürlich hinzugedachten Zweck einen anderen unterschieben, diese Zeichnungen statt als Tapetenmuster aufzufassen, als Vorlage für Kattundruck ansehen, so würde die ästhetische Beurteilung hierdurch sicherlich beeinflusst werden, und was vorhin als schön galt, jetzt als geschmacklos verschrien werden.

selben, während es Gegenstand der teleologischen Schätzung wird durch die Erfassung der Einheit in der Beziehung und Verknüpfung desselben mit anderen Erscheinungen. Nun wissen wir aber andererseits, trotz der streng durchgeführten Trennung der Gebiete, dass hinsichtlich der ästhetischen Beurteilung eines Gegenstandes die ästhetische und begrifflich-zweckmässige Schätzung desselben in einem notwendigen Verhältnis stehen. So entsteht die Frage, in welchem Verhältnis diese beiden Beurteilungen zu einander stehen. Auch hier muss man wieder, um Fehler zu vermeiden, sich vorhalten, dass auch das begrifflich Unzweckmässige, Kunst, Gegenstand ästhetischen Urteils wird. Also kann, wovor KANT sich mit Recht ängstlich verwahrt, die ästhetische Beurteilung, dadurch dass ein Gegenstand als begrifflich-zweckmässig erkannt wird, keine Förderung erfahren, da ja sonst die erkannte Unzweckmässigkeit als Hemmnis empfunden werden müsste, was doch nicht der Fall ist. So bleibt für das in Frage kommende Verhältnis nur die Statuierung der Beziehung übrig, dass die immer vorausgesetzte Beziehung eines Gegenstandes auf begriffliche Zweckmässigkeit den Vollzug der ästhetischen Einheit in der Erfassung des Gegenstandes, wodurch er zur Kunst wird, beeinflusst. Der vorgestellte Zweck eines Gebäudes, sofern die äussere Erscheinung des Gebäudes ihm mehr oder minder entspricht, wirkt fördernd oder hemmend auf die Erfassung der ästhetischen Einheit desselben, wodurch es aus einem Gebäude als Erscheinung das mich ästhetisch interessierende Gebäude als Kunst wird [1]. So ist die Frage gelöst: ohne dass eine Verschiebung der Grenzen der beiden Gebiete eingetreten ist, lässt sich der Zusammenhang zwischen der Zweckmässigkeit und der ästhetischen Schätzung eines Gegenstandes aufrecht erhalten, sobald man die Frage in ihrer allgemeinen Form stellt und sie mit der Grundfrage in Verbindung bringt: Wie wird die Natur als Erscheinung zur Kunst? Zu-

[1] Ein Beispiel hierfür bietet die in griechischem Stil gehaltene Pariser Magdalenenkirche; solange man sich vorhält, dass sie dem römischen Kultus dient, empfindet man ein Hemmnis, sie wirklich als Kunstwerk zu erfassen, weil Bauart und Zweck des Gebäudes zwei vollständig verschiedenen Religionsepochen angehören. Erst wenn man den Charakter desselben als christlicher Kultusstätte vergisst, empfindet man das Gebäude wirklich als Kunstwerk; hierbei wäre es aber ganz falsch, zu meinen, dass nun die ästhetische Schätzung ohne Beziehung auf begriffliche Zweckmässigkeit vor sich gehe, denn der Beurteilende sieht nun nicht das Gebäude, sondern einen griechischen Tempel. Viel geringer ist die Schwankung in der ästhetischen Beurteilung des gegenüberliegenden, auch in griechischem Stil gehaltenen Parlamentsgebäudes, da hier trotz der Verschiedenheit der Kulturepochen die Beziehung des Gebäudes auf öffentliche Versammlungen einer republikanischen Staatsverfassung bleibt.

gleich aber haben wir einen Faktor kennen gelernt, welcher für die Vollziehung der ästhetischen Einheit als hemmend oder fördernd in Betracht kommt: es ist die vorgestellte Zweckmässigkeit des Gegenstandes. So werden wir in dem Augenblicke, wo wir die Abgrenzung des ästhetischen Gebiets nach allen Seiten hin vollendet haben, zu der weiteren Frage gedrängt: Wie vollzieht sich die Erfassung der ästhetischen Einheit in der Erfassung eines Gegenstandes?

Diese Einheit liegt nicht im Gegenstande, sie ist auch vollständig verschieden von der bei der Apperzeption in Frage kommenden Einheit; ihr Vollzug ist mit der Erfassung des Gegenstandes als Erscheinung nicht gegeben, sondern ist das von dem beurteilenden Subjekt in die Erscheinung eingetragene Prinzip. Welches sind die Faktoren, die fördernd oder hemmend auf das Eintreten dieses Vorgangs einwirken, sodass der Gegenstand einmal nur als Erscheinung, das andere Mal als Kunst erfasst wird? Einen Faktor, welcher von grosser Bedeutung für die Vollziehung der ästhetischen Einheit ist, haben wir soeben kennen gelernt. Man erhält einen Einblick in die komplizierten Zusammenhänge bei diesem Vorgang, wenn man die Bedeutung der wiederholten Erfassung einer Erscheinung für die Umsetzung derselben in Kunst in Betracht zieht. Eine als ästhetisch wertvoll gepriesene Stadt, eine berühmte Landschaft enttäuscht gewöhnlich, wenn man sie zum erstenmal erblickt. Eben dieselbe Erfahrung macht man oft mit schönen Personen, malerischen oder musikalischen Kunstwerken. Je öfter man nun diese Erscheinungen erfasst, desto leichter werden sie für uns Kunst, so dass wir zuletzt bei der immer fortgesetzten Steigerung des ästhetischen Empfindens in Ansehung dieser Gegenstände denjenigen, welche mit denselben enttäuschenden Erfahrungen beginnen wie wir, jede künstlerische Anlage absprechen.

In der Richtung derselben Erwägung liegt die Frage: Inwiefern kann durch Mitteilung einer fremden ästhetischen Empfindung bei einem beurteilenden Subjekt die ästhetische Beurteilung gefördert werden, während keine fremde Bemerkung die einmal als Kunst erfasste Natur wieder zur Erscheinung machen kann? Wie ist überhaupt ästhetisches Empfinden mitteilbar? Wie ist erklärlich, dass dasselbe durch Unterricht eine Förderung erfahren kann? In allen vorliegenden Fragen haben wir es mit durch äussere Umstände bedingter Förderung der ästhetischen Erfassung der Erscheinungswelt zu thun, welche den Vollzug der ästhetischen Einheit in den Gegenständen erleichtert. Die wiederholte Erfassung eines Gegenstandes als Erscheinung bewirkt, dass dieselbe sich zuletzt mühelos in den einzelnen Details vollzieht, und ein vollständiges Gesamtbild desselben sich in dem Augenblick

einstellt, wo er von der Sinnesempfindung erfasst wird, wobei die reproduzierende Erinnerung das Bild vervollständigt und gleichsam den gesamten Ertrag aller vorhergehenden successiven Erfassungen in der gegenwärtigen darstellt. Je leichter sich diese Erfassung des Gegenstandes vollzieht, desto leichter tritt auch die Vollziehung der ästhetischen Einheit hinsichtlich desselben ein. Für manche dieser Erscheinungen — z. B. für Städte, breit und künstlerisch angelegte Musikstücke (Symphonien, Fugen), für Dramen, für architektonische Kunstwerke — bedarf es überhaupt einer wiederholten Erfassung derselben, ehe sie uns bei der Sinnesempfindung so als Gesamtheit gegenwärtig sind, dass wir sie durch die vollzogene ästhetische Einheit als Kunstwerke erfassen, weil das ästhetische Zweckmässigkeitsprinzip, welches sie zum Range der Kunst erhebt, nicht sogleich zu Tage tritt, sondern erst aus den kleineren Einheiten in fortschreitender Vereinheitlichung sich darstellt. Hierin stimmen alle Künste überein, und die Erfahrung lässt sich auf allen Gebieten belegen. Die Möglichkeit der ästhetischen Belehrung beruht auf demselben Prinzip: die Erfassung des Gegenstandes als Erscheinung so zur Vollkommenheit zu treiben, dass die ästhetische Umbildung desselben sich ohne Hindernis vollziehen kann, wobei hier noch hinzutritt, dass die Merkmale, welche unter sich zur ästhetischen Einheit zusammenstimmen, der Aufmerksamkeit des Lernenden vorgeführt werden.

Damit ist zugleich die Bedeutung der Gewohnheit für das Gebiet der ästhetischen Beurteilung nicht nur erklärt, sondern auch als ästhetisch vollberechtigter Faktor eingeführt: sie erleichtert die Vollziehung der ästhetischen Einheit. Dieselbe Untersuchung, welche uns dieses Resultat geliefert, hat uns aber auch gezwungen, die elementaren Beispiele, wo das Einheitsprinzip der ästhetischen Beurteilung ein verhältnismässig einfaches ist, zu verlassen und zu solchen fortzuschreiten, in denen die ästhetische Einheit zu ihrer Erfassung einen viel komplizierteren Prozess voraussetzt. Geht man nämlich von einfachen Formen und Successionen, bei denen der Uebergang der Natur zur Kunst sich leicht vollzieht, zu solchen Erscheinungen über, bei welchen die ästhetische Schätzung gerade in der Erfassung der Einheit immer schwieriger, aber auch immer feiner und vollkommener wird, so zeigt sich, dass die letzthinig erfasste ästhetische Gesamteinheit auf der fortschreitenden Zusammenfassung ästhetischer Einheiten beruht: die grosse architektonisch plastische Anlage beruht auf den einfachsten als ästhetische Einheiten empfundenen Formen, die sich ihrerseits wieder zu Gebilden zusammensetzen, welche selbst wieder als Einheit empfunden werden; diese selbst setzen sich wieder zu höheren Einheiten zusammen

und je leichter sich diese fortschreitende Vereinheitlichung vollzieht, desto leichter wird die ästhetische Gesamterfassung des Gegenstandes: „er wirkt" — sagt man. Ebenso bei den grossen Tongemälden: die Symphonie geht auf die einfachsten musikalischen Successionen, welche als Einheit empfunden werden, zurück; diese setzen sich zu musikalischen Sätzen, diese zu Abschnitten, Entwicklungen, zur Symphonie zusammen. Ebenso für die Poesie, die Kunsterzählung und das Drama[1]: die höchste Einheit wird in stetem Fortschritt erreicht. So erklärt sich auch das merkwürdige Wechselverhältnis, welches für die ästhetische Beurteilung zwischen der Gesamtauffassung und der Detailerfassung besteht, wobei beide in sich förderndem Wechselverhältnis stehen: durch die Erfassung der Gesamtheit des Gegenstandes wird die Verbindung der ästhetischen Einheiten desselben zur Gesamteinheit vorgezeichnet, während andererseits die letztere durch die stetige Zusammenfassung der Detaileinheiten einen neuen, immer sich bereichernden Inhalt bekommt. Auf diesem Standpunkte wird man das, was Kant in der Kritik des Geschmacks an mehreren Stellen als „Abwechslung" bezeichnet „oder als Reiz im Spiel der Einbildungskraft" auffasst, als „fortschreitende Vollziehung der ästhetischen Einheit definieren".

Erst von hier aus lässt sich auch das einheitliche Zusammenwirken der auf die verschiedenen Sinne bezogenen „Künste" begreifen: ästhetisch ist dieses Zusammenwirken bloss, wenn es die Erfassung der ästhetischen Einheit begünstigt. Wie wichtig die Einsicht in dieses Faktum ist, zeigt sich darin, dass in den meisten ästhetischen Beispielen das Zusammenwirken zweier oder mehrerer Künste, wenn dies

[1] Naturgemäss wird die Erschwerung der Vollziehung der letzthinigen ästhetischen Einheit oder gar die Unmöglichkeit derselben eine Beeinträchtigung des Gegenstandes als Kunstwerk zur Folge haben. Ein Beispiel hierfür bietet der Sudermann'sche „Johannes". Die aus dem matthäischen Evangelienberichte herübergenommenen, auf den Täufer bezogenen, demselben sogar in den Mund gelegten Stellen lassen sich nämlich mit dem Entwicklungsbilde, welches der Verfasser sonst von Johannes entwirft, gar nicht einheitlich verbinden. Sudermann zeichnet einen Johannes, bei dem die Gestalt des Messias, wie er in Jesus von Nazareth sich darstellt, langsam vom fernsten nebelhaften Horizont in immer hellerer Beleuchtung sich dem Vorläufer nähert, das grandiose königlich-eschatologische Messiasideal seiner Verkündigung in den Schatten stellt und so dem Ende des Täufers — welches an sich nur Katastrophe ist — die ergreifende tragische Bedeutung giebt. Die matthäischen Täuferstellen verhalten sich jedoch ganz spröde zu einer so successiven Erleuchtung des Bildes Jesu von Nazareth als des Messias für das Bewusstsein des Täufers, sodass der dramatische Fortschritt an diesen Stellen unterbrochen ist, und der Leser, welcher eine Empfindung dieser Widersprüche hat, nicht zur vollendeten Erfassung der Einheit des Stückes gelangen kann.

auch gar oft übersehen ist, wirklich vorausgesetzt ist zur Erfassung der ästhetischen Einheit. So umfasst also das ästhetische Einheitsprinzip auch das fortschreitende Zusammenwirken der „Künste“ untereinander zu immer vollendeteren Einheiten. Wenn aber dieses Prinzip die fortschreitende Verbindung der Künste untereinander erklärt, so stellt es sich auch als Fortschrittsprinzip der einzelnen „Künste“ dar. Der Fortschritt der Künste drückt sich in dem Fortschritt ihres Einheitsprinzips aus. So ist es ganz natürlich, dass die ästhetische Gewohnheit, deren hohe Bedeutung für den Vollzug der ästhetischen Einheit wir oben hervorgehoben haben, sich gegen jeden in der Geschichte auftauchenden Fortschritt der Künste erhob und demselben jede ästhetische Bedeutung absprach, ihn als künstlerischen Rückschritt empfand, weil sie die zur ästhetischen Erfassung geforderte höhere Einheit mit den gewohnten Mitteln nicht aufzufinden vermochte: so wurde ihr die fortgeschrittene Kunst wieder zur Erscheinung [1], bis die Gewohnheit wieder den Stand des getadelten Fortschritts erreichte, um von hier aus jeden weiteren Fortschritt mit derselben berechtigten Anmassung als Rückschritt zu tadeln. Nun ist aber jeder Fortschritt in der ästhetischen Schätzung auf einem Fortschritt in der allgemeinen Kultur gegründet. Dieser Fortschritt zeichnet sich in seiner allgemeinen Bedingtheit sowohl in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit wie des einzelnen. KANT hat dieses Verhältnis sowohl in der Kritik des Erhabenen als auch des Geschmacks scharf beleuchtet, ohne es jedoch zu erklären. Für uns stellt sich im Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen die Frage folgendermassen: Das Fortschrittsprinzip der Entwicklung der „Künste“ — für jede einzelne, wie für ihr ästhetisches Zusammenwirken — ist das Einheitsprinzip. Andererseits geht dieser Fortschritt in Verbindung mit dem allgemeinen Kulturfortschritt, sowohl hinsichtlich der Menschheit, als des einzelnen, vor sich. Dies lässt sich nicht anders erklären, als dass man den Fortschritt der Kultur mit der Vollziehung der fortschreitenden ästhetischen Einheit in fördernde Verbindung setzt. Worauf beruht aber diese Verbindung? Inwiefern ermöglicht der Kulturfortschritt einen Fortschritt in der Vollziehung der ästhetischen Einheit?

Hier muss man sich klar werden, dass wir die Vollziehung der ästhetischen Einheit bis jetzt nur in ihren einfachsten Formen verstanden, für die komplizierteren Beispiele aber nur die allgemeine

[1] Die fortgeschrittene Musik wird von der Gewohnheitsbeurteilung als Geräusch, das Fortschrittsdrama und die Kunsterzählung als Wiedergabe einer gemeinen Wirklichkeit ohne ästhetischen Wert beurteilt.

Form des Vollzugs derselben erfassten, sofern dieselbe auf dem Prinzip der fortschreitenden Vereinheitlichung einerseits, auf der fördernden Wechselwirkung zwischen Gesamterfassung und Detailerfassung andererseits beruht. Welches aber die Vorgänge und Gedanken sind, welche an sich den Vollzug der ästhetischen Einheit jedesmal ermöglichen, blieb uns bis jetzt dunkel und nach der anzunehmenden Kompliziertheit unerklärlich. Andererseits haben wir bis jetzt das Subjekt der ästhetischen Urteilskraft in absichtlicher Unbestimmtheit gelassen. Klar ist bis jetzt hierüber nur so viel: Das ästhetische Einheitsprinzip ist mit dem für die Erfassung der Gegenstände als Erscheinungen in Frage kommenden Apperzeptionseinheitsprinzip nicht identisch, setzt dasselbe jedoch als gegeben voraus. So setzt auch das Subjekt der ästhetischen Urteilskraft, das erkennende Subjekt des kritischen Idealismus, das Verstandeswesen voraus und ist mit demselben nicht identisch. Formal drückt sich dies auch in der kantischen Darstellung dadurch aus, dass in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft der Ausdruck „Mensch" als durchgängiges Subjekt die Untersuchung beherrscht, während der Ausdruck Verstandes- oder Vernunftwesen vollständig zurücktritt. Nun ist aber aus der ausgeführten Untersuchung klar, dass der Fortschritt in der ästhetischen Beurteilung von dem Fortschritt in der Kultur bedingt ist: also ist auch das Subjekt, welches die fortschreitende Einheit vollzieht, in fortschreitender Entwicklung begriffen, sofern es die Einheit von Kultur- und Bildungsfortschritt und von fortschreitender ästhetischer Einheitsvollziehung in sich begreift. Damit ist es aber genau beschrieben: Subjekt der ästhetischen Urteilskraft ist nicht das Verstandeswesen, sondern die dasselbe zur Voraussetzung habende sich entwickelnde Persönlichkeit.

Die Persönlichkeit ist die Einheit der Gedanken und Empfindungen. Setzt man dieses Subjekt mit der Vollziehung der ästhetischen Einheit in einem Gegenstande in Verbindung, so erklären sich auch die verwickeltsten hierbei vorauszusetzenden Prozesse: Die Persönlichkeit trägt ihren vollen Gedanken- und Ideeninhalt an eine Erscheinung heran, setzt ihn damit in Verbindung, erfasst eine dementsprechende Einheit in demselben, wodurch er zur Kunst wird. Auch diesen Punkt hat Kant erreicht, wenn er auch die Verbindungslinien, welche zu demselben führen, nicht aufzeigen kann: S. 95 drückt er dies so aus, dass er die dichtende Phantasie als treibenden Faktor in der fortschreitenden Erfassung einer schönen Landschaft darstellt, und auch hierdurch erklären will, „wie der Anblick der veränderlichen Gestalten eines Kaminfeuers oder eines rieselnden Baches, welche beide keine Schönheiten sind", Gegenstand der ästhetischen Urteilskraft werden können; in

derselben Linie bewegen sich seine Ausführungen über die „ästhetischen Ideen“; dieselbe Erkenntnis liegt zu Grunde in den schwankenden Ausführungen über die „Einbildungskraft“; am klarsten drückt er diese Thatsache aus, wenn er sagt, dass das Schöne sowohl als auch das Erhabene ein Angefülltsein des Gemüts mit Ideen voraussetzen.

Dies sind nur einige Beispiele, welche zeigen, dass auch bei Kant der vollendete Gedanken- und Ideeninhalt der menschlichen Persönlichkeit für das Zustandekommen des ästhetischen Urteils als Faktor empfunden wird.

So ist unsere Untersuchung an dem entscheidenden Punkte angekommen: Subjekt der ästhetischen Schätzung ist die Persönlichkeit; in der von der einfachsten ästhetischen formalen Einheit zur kompliziertesten, und scheinbar nicht zu begreifenden, fortschreitenden ästhetischen Erfassung der Erscheinungswelt kommt der gesamte Gedanken- und Ideeninhalt der Persönlichkeit in fortschreitender Steigerung zur Geltung. Man mag dies als eine Art von Einfühlungsprozess darstellen oder den Vorgang durch Verwendung der Ausdrücke „Stimmung“ oder „Phantasie“ zu beschreiben versuchen, die Thatsache steht fest: Natur als Erscheinung wird zur Kunst, indem die Persönlichkeit in sich einen Gedanken entdeckt, welcher, auf die Erscheinung bezogen, in derselben das Prinzip einer ästhetischen Einheit erfasst. Der Prozess der ästhetischen Erfassung einer Landschaft, auf dessen Erklärung Kant verzichten muss, lässt sich hiernach in seinen Hauptzügen beschreiben. Die gesamte Reihe der Erscheinungen wird durch einen Gedanken zur Einheit verbunden: so wird die Frühlingslandschaft wie die öde Sandwüste aus Erscheinung Gegenstand der Kunst. Diese Vorgänge setzen eine schon zu bedeutender Verfeinerung der Gedanken und Ideen entwickelte Persönlichkeit voraus: daher erklärt es sich auch, dass sowohl in der Entwicklung der Menschheit als auch des einzelnen erst auf einem gewissen Entwicklungsstandpunkt der Fall eintritt, dass die Landschaft zur Kunst wird; Landschaftsschilderungen und Landschaftsmalerei sind verhältnismässig sehr jung: erst die Renaissance hat eigentlich die ästhetische Erfassung der Landschaft geschaffen, während die antike Litteratur verhältnismässig wenig Beispiele davon bietet und die ästhetische Schätzung der Landschaft noch in einer gewissen Abhängigkeit mit dem auf das Angenehme oder Unangenehme bezogenen Lust- oder Unlustgefühl belässt.

Dem Ausgeführten entspricht auch, dass jeder in der Geschichte der Entwicklung der Menschheit neu eintretende Gedanke seinen Einfluss durch eine Bereicherung des ästhetischen Gebiets kundgiebt. So bedeutet das Ueberhandnehmen der historischen Einsicht, welche uns

vergangene Kulturepochen lebend vor Augen stellt, eine Förderung der ästhetischen Erfassung von Gegenständen, welche sonst kaum als Kunst empfunden würden, weil an sie eine Fülle geschichtlicher Ideen herangetragen wird: so wird ein Trümmerhaufe auf einem Berge Kunst, weil er von dem romantischen Zauber des Mittelalters umspielt wird. In dem Augenblick, wo wir die Ueberzeugung hätten, dass er aus unserer Zeit stamme, wäre es unmöglich, eine ästhetische Einheit in ihm zu vollziehen: er bliebe Erscheinung, ein Bild anwidernder Unordnung. Ein paar geborstene Säulen und ein Stückchen blauen Himmels: und die Landschaft wird Kunst, wenn in der beurteilenden Persönlichkeit eine Erinnerung und eine Einsicht in die alte hellenische Herrlichkeit lebt. Ist dies nicht der Fall, so kann die unfruchtbare Phantasie die Einheit nicht vollziehen: der Gegenstand bleibt Erscheinung. Hier findet das kantische Beispiel des nachgeahmten Nachtigallengesanges (S. 168) und ebenso das Beispiel der in die Natur verpflanzten künstlichen Blumen (S. 164) seine Erledigung. Warum fällt nach dem entdeckten Betrug jedes ästhetische Interesse? Weil die Persönlichkeit nicht mehr imstande ist, durch Herantragen ihrer Ideen die Einheit in den Gegenständen und ihrer Umgebung zu erfassen. Es ist nicht mehr die Melancholie der milden, mondbeleuchteten Sommernacht, welche uns den Gesang des Vögleins als damit übereinstimmende Einheit erfassen lässt, sondern es ist eine Tonsuccession, welche wir als Geräusch unangenehm empfinden, weil wir zwischen ihr und der lauschigen Natur keine Einheit vollziehen können. Dass das kantische Beispiel an sich richtig, die Erklärung hingegen, welche es aus dem Zusammenhang, in den es hineingepresst ist, empfängt, vollständig falsch ist, wird klar, wenn man eine Modifikation an dem Beispiel vornimmt. Setzt man z. B. an die Stelle des Nachtigallenschlages einen schönen, in weichen Rhythmen sich wiegenden menschlischen Gesang, so wird, trotzdem Kant dies nicht als Natur gelten lassen kann, die ästhetische Wirkung der Natur durch den Gesang nicht beeinträchtigt, sondern verstärkt werden, weil die beurteilende Persönlichkeit jetzt die Einheit zwischen der Tonsuccession, ihrem Ursprung und der Natur wieder herstellen kann. Dass aber auch für den nachgeahmten Vogelgesang die ästhetische Einheit sich vollziehen lässt, zeigt die Beethovensche Pastoralsymphonie; hier wird derselbe nicht als Geräusch, sondern als Kunst empfunden, weil er in eine ästhetische Einheit eingegliedert ist, wenn auch nur für diejenigen, welche die vom Komponisten gewollte Einheit vollziehen können. So zeigt sich gerade an den kompliziertesten Beispielen, dass die Natur zur Kunst wird, indem die Persönlichkeit ihren vollen Ideen- und Gedankenreichtum an die Er-

scheinungen heranträgt und dieselben als ästhetische Einheit erfasst; je reicher dieser Inhalt ist, desto weiter geht für die beurteilende Persönlichkeit das Gebiet der Kunst.

So ist es die beurteilende Persönlichkeit, „welche unseren Begriff von der Natur, nämlich als blossem Mechanismus zu dem Begriffe von ebenderselben als Kunst, erweitert“ (Kritik der Urteilskraft S. 98). Auf derselben Höhe steht eine Ausführung S. 182: „Die Einbildungskraft (als produktives Erkenntnisvermögen) ist nämlich sehr mächtig in Schaffung gleichsam einer anderen Natur aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche giebt. Wir unterhalten uns mit ihr, wo uns die Erfahrung zu alltäglich vorkommt, bilden diese auch wohl um, zwar immer nach analogischen Gesetzen, aber doch auch nach Prinzipien, die höher hinauf in der Vernunft liegen (und die uns eben sowohl natürlich sind, als die, nach welchen der Verstand die empirische Natur auffasst), wobei wir unsere Freiheit vom Gesetze der Assoziation (welches dem empirischen Gebrauche jenes Vermögens anhängt) fühlen, sodass uns nach demselben von der Natur zwar Stoff geliehen, dieser aber von uns zu etwas anderem, nämlich dem, was die Natur übertrifft, verarbeitet werden kann.“

Mit diesem letzten Citat, in dem Kant dem Freiheitsbegriff eine Stelle anweist, sind wir wieder zum Ausgangspunkt der von uns durchgeführten Entwicklung gelangt. Dort wurde gefragt, welche Beziehung die Frage, wie aus Natur Kunst wird, zu dem Problem der Freiheit habe, das eine Hinbewegung zur Frage der moralischen Freiheit in sich enthält. Diese Frage schien zunächst zu fordern, dass ein Prinzip entdeckt würde, welches das Gebiet menschlicher Thätigkeit von dem Gebiete des schlechthinigen Naturgeschehens abgrenze; die ästhetische Untersuchung jedoch vermochte nicht ein solches Prinzip zu entdecken; indem sie jedoch die ganze Erscheinungswelt als Objekt beibehielt, traf sie auf das Prinzip, welches die ganze Erscheinungswelt zum Range der Kunst erhebt: die Vollziehung der ästhetischen Einheit; indem sie dann den verwickelteren sich dabei vollziehenden Prozessen nachging, fand sie, dass das Subjekt, welches die Natur zur Kunst erhebt, die volle menschliche Persönlichkeit ist. Damit ist der Punkt erreicht, wo die ästhetische Untersuchung das Gebiet des Freiheitsbegriffs streift: es ist das Subjekt als Persönlichkeit gefasst, welches beide verbindet.

Dieses Subjekt bezieht die Erscheinungswelt, welche das erkennende Subjekt schafft, auf sich und giebt den Erscheinungen in ihrer zeitlichen Folge und in ihrem räumlichen Nebeneinander eine Beziehung auf die Persönlichkeit, welche dieselben gerade in dieser Beziehung auf

sich selbst als Einheit erfasst. In dieser Beziehung der Erscheinungswelt auf die Persönlichkeit liegt die höhere Einheit, welche die Natur als Kunst in ästhetischem Sinne mit der Kunst als Gebiet menschlicher Handlungen verbindet. Wie die Persönlichkeit, wenn sie ein Gebiet menschlicher Handlungen in der Gesamtheit des Geschehens abgrenzt, damit eine Reihe von Erscheinungen, mit welchen das Subjekt als Erscheinung durch den Naturmechanismus verbunden ist, auf sich selbst bezieht, indem es damit die mechanische Verbindung in denselben aufhebt und in dieser Beziehung auf sich selbst die ganze Reihe derselben, als durch ein einheitliches Prinzip verbunden, erfasst, ebenso bezieht auch die Persönlichkeit als Subjekt der ästhetischen Urteilskraft Erscheinungen auf sich und entdeckt in ihnen eine Einheit, welche der die Natur schaffende Verstand nicht in dieselben hineingelegt hat. So schafft in beiden Fällen die Persönlichkeit, indem sie die Erscheinungswelt, welche das erkennende Subjekt durch den Verstand erfasst, sich entgegensetzt, aus derselben durch Eintragung eines Einheitsprinzips eine neue, nur in Beziehung auf die Persönlichkeit existierende Welt und bekundet darin seine Freiheit, dass es neben den Gesetzen des Verstandes in sich ein Prinzip entdeckt, welches, ohne aus der Erfahrung hergeleitet zu sein, auf die Gesamtheit der Erscheinungen sich anwenden lässt. So wird die Erscheinung Kunst und das Naturgeschehen Handlung durch die menschliche Persönlichkeit. Diese Identität der Subjekte verbindet das Gebiet der ästhetischen Untersuchung mit dem Gebiete des Freiheitsbegriffs; damit ist die Verbindung der ästhetischen Grundfrage: „Wie wird Natur als Erscheinung zur Kunst?“ mit der Untersuchung über den Freiheitsbegriff nachgewiesen. Durch den Subjektsnachweis ist aber schon gegeben, wie das ästhetische Subjekt mit dem durch das Sittengesetz geschaffenen Gebiete des Freiheitsproblems in Verbindung tritt; dies geschieht in dem Falle, wo die sittliche Bedingtheit der Persönlichkeit bei der Vollziehung der ästhetischen Einheit mitwirkt.

Wir haben gesehen, wie die Persönlichkeit ihren ganzen Inhalt an Gedanken und Ideen an die Gegenstände heranträgt, um in ihnen die ästhetische Einheit zu vollziehen; wie nun die Persönlichkeit in ihrer stetigen Vollendung eine Steigerung ihrer sittlichen Bedingtheit erfährt, so entwickelt sich auch das Subjekt der ästhetischen Schätzung zur sittlichen Persönlichkeit, indem sittliche Gedanken fördernd oder hemmend[1] auf die Erfassung der ästhetischen Einheit einwirken. So

[1] Auch hier zeigt sich die Notwendigkeit, die Doppelseitigkeit dieses Einflusses des sittlichen Elementes hervorzuheben. Beispiele eines hemmenden Einflusses bietet die Untersuchung des Komischen, indem, sobald die sittliche Be-

erklärt sich einerseits die Unabhängigkeit der Aesthetik von der Moral, andererseits auch die enge Beziehung, in welcher beide zueinander treten können und auch wirklich treten. Auch hier setzt KANT die Verbindung als vollzogen voraus, ohne die Verbindungslinien angeben zu können, wenn er für die Erfassung des Schönen und des Erhabenen die moralische Anlage im Menschen und die Ausbildung derselben zur Voraussetzung macht.

Erst auf diesem Höhepunkt wird die Verbindung zwischen dem Vollzug der ästhetischen Einheit und dem Freiheitsproblem dem Bewusstsein in ihrem ganzen Umfang gegenwärtig; wie die Untersuchung über die menschliche Freiheit ihre volle Gewissheit erst erhält, wenn das Subjekt, als moralische Persönlichkeit sich erfassend, sich über die Welt der Sinnlichkeit erhaben fühlt, so tritt die Beziehung der Frage „wie wird Natur zur Kunst?“ auf das Freiheitsproblem erst dann klar zu Tage, wenn auch in der Erfassung der ästhetischen Einheit das Subjekt sich seiner sittlichen Bedingtheit bewusst ist. Hier vollzieht sich dann die Verbindung zwischen dem Aesthetischen und dem Moralischen so, dass das ästhetische Lust- und Unlustgefühl in Verbindung mit dem moralischen erscheint, und der ästhetische Zweckmässigkeitsbegriff eine Beziehung auf den Begriff eines moralischen Endzwecks erhält. Auch diese letztere Beziehung wird nur verständlich und erklärlich, wenn man auf die Subjektsfrage zurückgeht. Die ästhetische Zweckmässigkeit bleibt immer auf das Einheitsprinzip bezogen. Der Uebergang von hier zum Begriff eines Endzwecks kann sich nicht über die Linie einer in Hinsicht auf vorgestellte Zwecke an den Gegenständen erfassten Zweckmässigkeit entwickeln lassen, da die ästhetische Zweckmässigkeit sich nur auf die Erscheinungen, sofern sie in reinem räumlichen Nebeneinander oder in reiner zeitlicher Folge erfasst werden, nie aber auf ihre gesetzmässige Verbindung bezieht. So ist auch die Beziehung des ästhetischen als Einheitsprinzip erfassten Zweckmässigkeitsbegriffes zum moralischen Gebiet nur durch den Rückgang auf die Subjektsfrage verständlich und als notwendig dargethan; sie tritt unausbleiblich da ein, wo das ästhetische Subjekt in die moralische Persönlichkeit übergeht, um in dieser sittlichen Bedingtheit allein die ästhetische Einheit in der Erscheinungswelt vollziehen zu können. Auf dieser Höhe ist der Standpunkt der Kritik der praktischen Vernunft erreicht, wo dieselbe in dem Bewusstsein der

dingtheit des beurteilenden Subjekts sich kenntlich macht, manches, was bisher durch die Komik als Kunst empfunden wurde, jetzt zur unangenehm wirkenden Natur wird, weil die sittliche Persönlichkeit in dem Gegebenen die Einheit nicht mehr vollziehen kann, welche das sittlich uninteressierte Subjekt darin erfasst.

sittlichen Persönlichkeit allein die Gewissheit der intelligiblen Welt gegründet findet; wie dort, so tritt auch an diesen Höhepunkten der ästhetischen Darstellung die generelle Betrachtungsweise bei Kant ein, indem die sittliche Persönlichkeit auch als Subjekt der ästhetischen Urteilskraft die Menschheit als sittliche Einheit in sich befasst. So ist auch hier die Verbindung des Verstandes und der praktischen Vernunft durch die ästhetische Urteilskraft von der letzteren selbständig für alle in Frage kommenden Begriffe hergestellt und durch den ästhetischen Zweckmässigkeitsbegriff, sofern derselbe auf die an den Gegenständen erfasste Einheit bezogen wird, ausreichend erklärt.

Jetzt löst sich auch die letzte Frage hinsichtlich der Verbindung der ästhetischen Urteilskraft und der praktischen Vernunft: Wie führt die ästhetische Urteilskraft, von den Erscheinungen ausgehend und nur auf Erscheinungen bezogen, zu einem Begriff des Uebersinnlichen, welcher mit diesem Begriff, wie wir ihn in der Vernunft zuerst antrafen, übereinstimmt? Diese Thatsache ist konstatierbar, auch wenn man von dem Schönen und Erhabenen ausgeht; zu begründen ist sie jedoch nur, wenn man auf das Wesen der Kunst zurückgeht: zum Uebersinnlichen führt die Erfassung der Natur als Kunst, weil hierbei die Erscheinungswelt durch Eintragung eines apriorischen Zweckbegriffes als Einheit erfasst wird; ebenso gelangt die Vernunft zu ihrem Begriff des Uebersinnlichen, indem sie gerade durch die fortschreitende Vereinheitlichung der vom Verstand geschaffenen Welt von dem Begriff des Bedingten zu dem des Unbedingten fortschritt. So ist das Uebersinnliche beidemal durch Eintragung eines Einheitsprinzips in die Erscheinungswelt erreicht, und ästhetische Urteilskraft und Vernunft treffen sich in dem höheren Begriff „eines auf die Vollziehung der Einheit in der gegebenen Wirklichkeit gerichteten Vermögens“. Zugleich ist beiden der Umstand gemeinsam, dass, wo es sich um die höchste und letzte Vollziehung dieser Einheit handelt, die sittliche Bedingtheit des Subjektes sich in derselben bemerklich macht. Zu den auf das Uebersinnliche bezogenen Ideen wurde die Vernunft durch immerwährende sittliche Nötigung getrieben; dieses sittliche Interesse weist Kant bei jeder der behandelten Ideen nach; es ist einer der Grundgedanken, welcher die ganze Dialektik der reinen Vernunft durchzieht. Ebenso macht sich gerade bei der vollendetsten Vollziehung der ästhetischen Einheit die sittliche Persönlichkeit als Subjekt des Vorgangs kenntlich. So wird auf dieser höchsten Stufe die ästhetische Urteilskraft zur Vernunft: beide gehen so ineinander über, dass Kant die Erfassung des Erhabenen jenseits der Grenzen der ästhetischen Urteilskraft sich vollziehen lässt.

Blicken wir auf den zurückgelegten Weg zurück. Die von Kant in Hinsicht des Schönen und des Erhabenen beschriebene Verbindung konnte von ihm nicht begründet werden; jedoch wiesen gerade diejenigen Stellen seiner Darstellung, welche sich auf diese Verbindung bezogen, über den engen Rahmen der Kritik des Geschmacks hinaus und verlangten, um in einheitlichem Zusammenhang aufgefasst werden zu können, dass, mit Vermeidung der von Kant empirisch aufgenommenen ästhetischen Kunst- und Zweckmässigkeitsbegriffe, die Entwicklung der ästhetischen Urteilskraft von dem Punkte aus, wo sie sich von der allgemeinen Urteilskraft abzuheben beginnt, verfolgt werde. Wir haben auf diesen letzten Seiten einen solchen Versuch skizziert. Drei Stationen lassen sich hierbei kennzeichnen. Die erste wird angezeigt durch die ästhetische Hauptfrage: Wie wird Natur zur Kunst? Als zweite Station kann man die Frage bezeichnen: Ist das Einheitsprinzip das einzige ästhetische Zweckmässigkeitsprinzip? Die dritte Station wird erreicht mit der Frage nach dem die ästhetische Einheit vollziehenden Subjekt. Auf die Einsicht, dass dasselbe mit der Persönlichkeit identisch ist, gründet sich die Möglichkeit, hinsichtlich aller für die selbständige Verbindung der ästhetischen Urteilskraft mit der praktischen Vernunft in Frage kommenden Begriffe, die Entwicklungslinien, welche von dem einen Gebiet zum anderen führen, nachzuweisen; dies gilt für die Beziehung des ästhetischen Zweckmässigkeitsbegriffs zum Begriff des Endzwecks, des ästhetischen Lust- und Unlustgefühls zum moralischen und des ästhetischen Begriffs des Uebersinnlichen zu demselben als Vernunftbegriff. Diese Bewegung vollzog sich entsprechend derjenigen, durch welche in der Vollziehung der ästhetischen Einheit die moralische Bedingtheit des beurteilenden Subjekts sich fortschreitend kenntlich machte. So kommt für die prinzipielle Begründung der Verbindung der ästhetischen Urteilskraft mit der Vernunft weder das Schöne noch das Erhabene an sich in Betracht, sondern nur sofern sie beide sich auf die Natur als Kunst beziehen und mit dem ästhetischen Einheitsprinzip in Verbindung stehen und in diesem sich vereinigen.

Mit diesem Nachweis ist die Aufgabe einer kritischen Untersuchung der kantischen Kritik der ästhetischen Urteilskraft, sofern sie in den Rahmen einer allgemeinen Untersuchung über die kantische Religionsphilosophie gehört, beendet. Es ist damit in positiver und negativer Weise gezeigt, worauf es ankam, dass, indem aus einer Kritik der ästhetischen Urteilskraft eine Kritik des Geschmacks wurde, der wirkliche Nachweis der Bedeutung, welche die ästhetische Urteilskraft für die Verbindung der Erkenntnisvermögen hat, unmöglich wird.

Zur Vervollständigung der Untersuchung müssen wir noch kurz zwei von KANT in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft behandelte Fragen in Betracht ziehen, welche in Beziehung zur religionsphilosophischen Untersuchung treten können. Es ist dies zunächst die Frage nach der Einteilung und Rangordnung der „Künste", sodann die Frage über das Wesen des Genies. Religionsphilosophisch sind diese beiden Fragen durch den Umstand interessiert, dass sie das ganze Gebiet der Kunst betreffen; deswegen müssen sie naturgemäss auch mit der Frage nach der Verbindung zwischen der ästhetischen Urteilskraft und der Vernunft in Verbindung gesetzt werden. Nach diesem Gesichtspunkte formuliert lauten sie: „Zeigt das Einteilungsprinzip der Künste eine Beziehung der ästhetischen Urteilskraft zur Vernunft an, indem auch in der Einteilung eine aufsteigende Linie der Klassifizierung der Künste sich ergiebt, welche in ihrer Vollendung auf diese Verbindung der Erkenntnisvermögen hinweist?" Ferner: „Ergiebt die Untersuchung über das Wesen des ästhetischen Genies irgend ein Prinzip, welches die Verbindung desselben mit dem moralisch-religiösen Genie erkennen lässt?"

Wir beginnen mit der ersten Frage: hier zeigt sich, viel stärker als bisher, der verderbliche Einfluss der Uebernahme des populären Kunst- und Zweckmässigkeitsbegriffes, indem KANT auf ein einheitliches Einteilungsprinzip der Künste verzichten muss. So vermag er es auch nicht, diese Frage mit den Aussagen über die Verbindung der ästhetischen Urteilskraft mit der Vernunft in Beziehung zu setzen. Dass diese eingestandene Unmöglichkeit mit der Uebernahme des Kunstbegriffes aufs engste zusammenhängt, durch letztere allein verursacht ist, zeigt sich darin, dass, wenn man die ästhetische Untersuchung mit Vermeidung dieser Entlehnung durchführt, sie von selbst ein Einteilungsprinzip darbietet, welches nicht nur eine fortschreitende Einteilung der Künste ermöglicht, sondern auch die Verbindung der ästhetischen Urteilskraft mit der Vernunft anzeigt. Gehen wir von dem Begriff der Kunst aus: Kunst ist die nach dem Einheitsprinzip erfasste Erscheinungswelt. Der Fortschritt der Kunst bewegt sich entsprechend der Vervollkommnung des Einheitsprinzips. Eine Verzweigung der „Kunst" in „Künste" ergiebt sich aus der Verschiedenheit, mit welcher die Erscheinungswelt unsere verschiedenen Sinne affiziert. So unterscheiden sich die „Künste" durch ihr „Darstellungsmaterial" je nach dem sinnlichen Vermögen, durch welches wir die Erscheinung erfassen. Damit haben wir ein Fortschrittsprinzip innerhalb jeder einzelnen Kunst, noch nicht der Künste untereinander: Je höher die Einheit ist, welche ich in dem Darstellungsmaterial, sei es Farbe, sei es Form, sei es Materie,

sei es Ton, sei es Sprache, sei es Bewegung, entdecke[1], desto höher ist die betreffende Kunst entwickelt. Nun steht aber die Möglichkeit des Fortschritts der Vollziehung der ästhetischen Einheit mit der Entwicklung der die ästhetische Einheit vollziehenden Persönlichkeit in entsprechendem Verhältnis; so ist also diejenige Entwicklungsstufe einer Kunst die höchste, bei welcher die Persönlichkeit ihren reichsten Inhalt bei der Vollziehung der ästhetischen Einheit an das Darstellungsmaterial heranträgt. Dies lässt sich auch so ausdrücken: eine Kunst hat in ihrer eigenen Entwicklung für sich betrachtet jedesmal dann einen desto höheren Punkt erreicht, je vollkommener die Persönlichkeit sich selbst in dem Darstellungsmaterial erfasst. So ist das Entwicklungsprinzip jeder einzelnen Kunst in der fortschreitenden Vollendung ihres Einheitsprinzips begründet, womit der Fortschritt ihrer sich vollendenden Beziehung zur menschlichen Persönlichkeit parallel geht. Auf die Kunst, welche die „Töne“ als Darstellungsmaterial benutzt, angewandt, bedeutet dieses Einteilungsprinzip, dass eine Musik desto vollkommener ist, je reicher der Inhalt ist, den meine Persönlichkeit, um diese Tonsuccession als Einheit erfassen zu können, in dieselbe hineinlegen muss. Auf die Landschaft als Kunst angewandt besagt dieses Prinzip, dass für das beurteilende Subjekt eine Landschaft einen desto höheren ästhetischen Wert besitzt, je reicher der Gedankengehalt ist, den es zur Erfassung derselben als Kunst in sie hineinträgt.

Konsequent durchgeführt weist dieses Prinzip auch auf die Einteilung und Anordnung der Künste unter sich; es wird aber die Künste nicht an sich in einem gewissen Ueber- und Unterordnungsverhältnis erfassen, sondern, wenn man sich das Vorhergehende vorhält, nur hinsichtlich ihres höchstmöglichen Vollendungspunktes. An sich sind alle Künste gleichwertig, da sie auf der Vollziehung der ästhetischen Einheit beruhen. Auf den fortgeschritteneren Entwicklungsstufen verlangt jede die Herantragung eines reichen Gedankengehaltes an ihre Gegenstände zur Vollziehung der Einheit. So wird das Einteilungsprinzip der Künste darauf ausgehen, die Künste nach der in jeder Kunst höchstmöglichen Vollendung des Einheitsprinzips zu ordnen und darin ihre Stufenfolge zu erblicken. Nun entsprechen sich aber die Vollendung

[1] Was oben bemerkt wurde hinsichtlich der Unmöglichkeit sich eine Kunst zu denken, welche ohne Beziehung auf eine andere Kunst existiert, das gilt auch vom Darstellungsmaterial. Dasselbe lässt sich nur in ganz groben Strichen in seine einzelnen Teile zergliedern; in Wirklichkeit ist es auf das Zusammenwirken der verschiedensten Sinnesempfindungen zurückzuführen, wenn wir in einer Kunst ein einziges Darstellungsmaterial wahrzunehmen glauben: auch für die Kunst ergänzen sich die Sinnesempfindungen untereinander zum einheitlichen Eindruck.

des Einheitsprinzips und der steigende Ideenreichtum der die Einheit vollziehenden Persönlichkeit. So entspricht es dem Vorhergehenden, wenn wir die Künste darnach einteilen, inwiefern sie in ihrer höchstmöglichen Vollendung den höchstmöglichen Reichtum der Ideen der menschlichen Persönlichkeit auf sich beziehen.

Damit sind wir gezwungen, das Einteilungsprinzip der Künste in dem Verhältnis ihres Darstellungsmaterials zur menschlichen Persönlichkeit zu suchen; je reicher an Beziehungen dieses Verhältnis ist, desto vollkommener wird die betreffende Kunst in ihrem höchsten Entwicklungspunkte den reichsten Inhalt der menschlichen Persönlichkeit auf sich beziehen. Nun lässt sich in unendlich feinen Abstufungen das gesamte Darstellungsmaterial der Erscheinungswelt nach seinen Beziehungen zur menschlichen Persönlichkeit gliedern. Der Ton vermag die Gefühle des Subjekts wiederzugeben: je grösser die vollziehbare Einheit, desto höher die Vollendung, in der sich die Gefühle der Persönlichkeit in den Tönen erfassen, bis zuletzt die Musik „erhaben“ wird und in Verbindung mit den moralischen und religiösen Ideen des Subjekts gesetzt werden kann. Die Künste, deren Darstellungsmaterial auf das Auge wirkt, treten hinsichtlich ihres Darstellungsmaterials mit der Persönlichkeit in immer engere Beziehung, je mehr sie in vollendeter Weise in der äusseren Erscheinung des Menschen seine Persönlichkeit wiedergeben. So vermögen auch die mit diesem Darstellungsmaterial operierenden Künste die Vollendung zu erreichen, wo äussere Form zu ihrer ästhetischen Erfassung die sittliche und religiöse Bedingtheit der Persönlichkeit mobil macht: die Nachbildung menschlicher Formen kann zuletzt ein Götterbild von so überwältigender ästhetischer Wirkung hervorbringen, dass auch wir uns noch vor der göttlichen Majestät der olympischen Zeusstatue beugen. Noch näher tritt die Kunst der menschlichen Persönlichkeit, wenn sie als Darstellungsmaterial die menschliche Sprache hat. Sie ist der adäquate Ausdruck des ganzen inneren Lebens; sie enthält die anderen Künste hinsichtlich ihrer Vollendung in sich, indem sie die Erscheinungswelt als Kunst durch das Wort reproduzieren kann. Sie enthält auch den höchsten Ausdruck der Vollendung der menschlichen Persönlichkeit, indem sie die moralische Bedingtheit des Subjekts voll darthun kann. So stuft sich das Darstellungsmaterial der Künste ab, je nach dem Verhältnis, in welchem es zum ästhetischen Subjekt steht.

Nun haben wir früher gesehen, dass das Verhältnis der Künste untereinander nur für die jedesmalige höchste Vollendung der in ihnen vollzogenen ästhetischen Einheit bestimmt werden kann; andererseits aber sind die Uebergänge innerhalb des Darstellungsmaterials so flies-

sende, dass nur in Abstraktion eine Kunst auf ein einziges, genau begrenztes Darstellungsmaterial bezogen werden kann; in Wirklichkeit steht das Darstellungsmaterial jeder Kunst in fliessender Beziehung zu dem der anderen, und jede sich vollendende Kunst bereichert auch ihr Darstellungsmaterial. Die Künste treten hinsichtlich ihres Darstellungsmaterials in eine so enge Beziehung zu einander, dass man oft übersieht, wie eine Kunst das Darstellungsmaterial der anderen schon enthält: so benutzt die Dichtung in dem Tonfall und in dem Rhythmus das Darstellungsmaterial der Musik, während die letztere, auf der Stufe, wo sie Gesang ist, schon in die grosse Gemeinschaft der Künste eingetreten ist, welche das Wort als Darstellungsmaterial haben. Jede Kunst tritt in Hinbewegung zu ihrer Vollendung mit den anderen Künsten, dadurch dass sie sich ihr Darstellungsmaterial angliedert, in enge Verbindung; bedenkt man noch, dass das Einheitsprinzip auch das Fortschrittsprinzip der sich vollendenden Verbindung der Künste untereinander ist, so wird man, soll die theoretische Erwägung der Thatsächlichkeit der Künste entsprechen, von der Untersuchung über den Fortschritt der Künste untereinander, hinsichtlich der höchstmöglichen Vollendung, welche jede in der sich vervollkommnenden Einheit erreichen kann, ausgehend, dazu geführt, den Fortschritt der Künste in dem Fortschritt ihres einheitlichen Zusammenwirkens zu erfassen. Bei diesem Fortschritt bewegt sich das Darstellungsmaterial, in stetiger Bereicherung, zu immer vollendeterem Ausdruck der menschlichen Persönlichkeit; zum Ton, zur Form tritt die Sprache, dann die Bewegung, dann die Handlung. Diese gewaltige Steigerung vollendet sich da, wo das gesamte Darstellungsmaterial in einheitlichem Zusammenwirken die Welt und das Weltgeschehen uns in ihrer Beziehung auf die sittliche Bedingtheit der menschlichen Persönlichkeit vorführt: diese höchste Stufe ist die Erfassung des Geschehens als Drama, ob dieses nun im Leben, in der Geschichte oder auf der Bühne an uns vorbeizieht. In dieser Erfassung vollendet sich die Persönlichkeit als Subjekt der ästhetischen Beurteilung zur sittlichen Persönlichkeit. So ist das Drama in der griechischen Kulturepoche mit der sittlichen Persönlichkeit zugleich geboren, als diese in dem Kampf der Sittlichkeit mit der Sitte sich zuerst erfasste; auf dieser Höhe wird die Kunst Darstellung sittlich religiöser Ideen.

Das auf die Erfassung des Wesens der Kunst in ihrem wirklichen Umfange gegründete Einteilungs- und Fortschrittsprinzip der Künste enthält nicht nur einen Hinweis auf eine Verbindung der ästhetischen Urteilskraft mit der praktischen Vernunft, sondern es führt, konsequent durchdacht, diesen Nachweis so selbständig, dass die Untersuchung

über die in Frage kommende Verbindung an der Hand der Frage der Einteilung und Stufenfolge der Künste allein schon zu Ende geführt werden könnte.

Die zweite Frage, die wir in ihrem Verhältnis zur kantischen Religionsphilosophie noch untersuchen wollen, betrifft den Abschnitt, den Kant der Ergründung des Genies widmet. Es ist vielleicht der unbefriedigendste Teil der ganzen Kritik der Urteilskraft. Hier zieht die mit dem kantischen Kunstbegriff eingeführte Verengerung ihre vollen Konsequenzen. Die Untersuchung über das Genie wird nur auf die Kunst, sofern sie auf menschlicher Thätigkeit beruht, ausgedehnt. Dieser ungerechtfertigt verengerte Kreis zieht sich noch weiter zusammen: das Genie wird nur in seiner Beziehung auf die „schönen Künste" untersucht, und von diesen werden eigentlich nur die bildenden Künste berücksichtigt. Damit ist aber jede Verbindung zwischen der Untersuchung über das ästhetische Genie und der Untersuchung über das Wesen des Genies allgemein unmöglich gemacht. Will die Untersuchung über das ästhetische Genie ihre richtigen Grenzen innehalten, so muss sie das Genie in seiner Beziehung zu seinem vollen Gebiet, der Erscheinungswelt allgemein, betrachten. Auch hier lässt sich ein Unterscheidungsprinzip zwischen der Erscheinungswelt und dem Gebiet menschlicher Thätigkeit nicht auffinden. Das Wesen des Genies besteht nämlich, wenn wir es im Zusammenhang mit der ästhetischen Hauptfrage definieren, in der einzigartigen Steigerung des Vermögens, die Erscheinungswelt als Kunst aufzufassen. Ehe das Genie Ursache von Erscheinungen wird, welche es darstellt, damit sie als Kunst empfunden werden, muss es in der Natur diese Erscheinungen als Kunst erfasst haben. Der Maler, ehe er einen Vorgang so darstellt, dass in ihm die Kunst des Genies verspürt wird, muss vorher diesen Vorgang als Erscheinung durch seine geniale Veranlagung als Kunst erfasst haben. So ist die künstlerische Produktion nicht ein Kennzeichen, sondern nur eine Folge des Genies. Nun bezeichnet das Auftreten eines Genies in jeder Kunst einen Fortschritt in derselben. Ferner besteht jeder Fortschritt in der Kunst in der Vollendung ihres Einheitsprinzips. Das Genie kennzeichnet sich also als einzigartige Veranlagung, auf einem Gebiete der Erscheinungswelt eine ästhetische Einheit da zu vollziehen, wo sie bisher noch nicht vollzogen ist, oder in einer Weise zu vollziehen, welche mit den Mitteln der gewohnten Einheitsvollziehung sich nicht ermöglichen lässt. Das Genie erfasst etwas als Kunst, was bisher nur Erscheinung war, oder es steigert eine Kunst so, indem es ein vollendeteres Einheitsprinzip hineinträgt, dass die anderen, welche diese Einheit nicht mit den gewohnten Mitteln voll-

ziehen können, die Kunst zur Erscheinung erniedrigt glauben. So liegt es im Wesen des Genies, verkannt zu werden, und im Wesen des Fortschritts der Kunst, d. i. der Kunst des Genies, für das Durchschnittsempfinden der zeitgemässen Kunsterfassung als Erscheinung angesehen zu werden. So wurde, als Bach dem Kontrapunkt, der an sich eine leere Schablone ist, einen einheitlichen Entwicklungsgedanken einhauchte, durch welchen alle seine Werke diese überraschende Vollendung und Einheit haben, seine Musik gerade von tüchtigen zeitgenössischen Musikern als Geräusch empfunden, und erst Beethoven besass das Genie, in Bach die Kunst zu entdecken. Ebenso wird jeder Fortschritt in den bildenden Künsten, sofern er auf das Genie einzelner zurückgeht, als „sinnlose Nachahmung oder Verzerrung der Natur" von den meisten Zeitgenossen empfunden.

Diese Definition des Genies als dem einzigartigen Vermögen der Erfassung der ästhetischen Einheit in den Gegenständen führt darauf, die Verbindung derselben mit dem Genie auch auf anderen Gebieten zu erkennen, sobald man auf die Subjektsfrage zurückgeht: Subjekt ist die Persönlichkeit; sofern sie hinsichtlich der Vollziehung der ästhetischen Einheit beanlagt ist, nennt man sie ein künstlerisches Genie; ist es die religiöse oder sittliche Bedingtheit der Persönlichkeit, welche die Erscheinungswelt und ihr Geschehen in einer entsprechenden einzigartigen Einheit erfasst, so nennt man sie moralisches oder religiöses Genie. Deshalb zeigt sich das Wesen jedes religiösen Genies darin, dass es an den Trümmern einer von ihm bewusst oder unbewusst zerstörten Religion eine Einheit vollzieht, wie sie die Nötigung seiner religiösen Persönlichkeit ihm aufdrängt, unbekümmert darum, ob für den Durchschnitt die geborstenen Blöcke sich zum Bau zusammenfügen. Es erfasst das Bestehende nur in der Beleuchtung, in welcher es sich zu einheitlichem Bilde zusammenfügt, und der Rest verschwimmt im Schatten. So existiert für Jesus von Nazareth nur das im Alten Testament, was zu seiner religiösen Beanlagung sich gleichgestimmt erweist: von hier aus fällt das Licht; „in diesem hänget das ganze Gesetz und die Propheten". So vereint Augustin die Widersprüche neuplatonischer Weltanschauung und katholisierten Christentums in sich zu einem Ganzen, indem er, ohne die Widersprüche zu fühlen, die höhere Einheit zwischen beiden vollzieht. So fügt Luther, als religiöses Genie, die widersprechendsten Stücke mittelalterlichen Dogmas zusammen, weil er ein einheitliches Prinzip an sie heranträgt; er sprach Widersprüche aus, aber er hat sie nie gefühlt. Bei jedem religiösen Genie bekundet sich der Fortschritt im Einheitsprinzip wie bei dem ästhetischen: weil er auf Grund der Gewohnheit nicht voll-

zogen werden kann, wird gerade von der religiös interessierten Menge das neue Gebilde nicht als Religion, sondern als Erscheinung, d. h. als Zusammenstellung unreligiöser Aussagen empfunden, und das religiöse Genie wird ein verblendeter Ketzer.

Nach Analogie des religiösen Genies stellt sich auch das moralische Genie dar als Vollziehung einer höheren Einheit in der Beurteilung der Erscheinungen auf Grund der dominierenden moralischen Bedingtheit der Persönlichkeit. Sokrates vollzieht diese Einheit in der moralischen Beurteilung der Erscheinungswelt, ohne das Bedürfnis zu fühlen, diese Einheit auf das gesamte Gebiet des Geschehens auszudehnen und das ganze Weltgeschehen durch die sittliche Beurteilung als einheitlich zu erfassen. Auch Kant ist ein moralisches Genie wie Sokrates, und als solches von überwältigender Grösse. Ein sittliches Genie ist er, indem er die wissenschaftliche Forschung in Abzweckung der Darlegung der Realität des Sittengesetzes allein begreift und unternimmt; in dem Augenblicke, wo die Entwicklung des von Descartes gestellten erkenntnistheoretischen Problems die Konsequenzen seiner moralischen Indifferenz, über die sich noch Spinoza hinwegtäuschen konnte, zieht, formt Kant, durch seine kritischen Untersuchungen, die Stellung und Lösung des Problems so um, dass es einer moralischen Welterfassung zustrebt. So bestand die Einheit, die er als moralisches Genie vollzog, darin, dass er die durch den kritischen Idealismus erreichte Scheidung einer intelligiblen und einer Erscheinungswelt mit der Thatsache des Sittengesetzes in einheitliche Verbindung setzte, ohne das Auseinanderstreben dieser beiden Elemente zu empfinden, und ohne die Konsequenz ziehen zu müssen, dass das Sittengesetz, in die Unterscheidung des Intelligiblen und des Erscheinungsmässigen eingegliedert, eine sittliche Beurteilung des Geschehens unmöglich macht.

So ist das Gemeinsame des Genies auf allen Gebieten, dass es eine neue Einheit vollzieht nach Massgabe der Bedingtheit seines Subjekts als Persönlichkeit; der Aufstieg vom ästhetischen zum moralischen und religiösen Genie vollzieht sich in dem Masse, als die Persönlichkeit zur sittlichen und diese zur religiösen Persönlichkeit wird.

Hiermit schliessen wir die schwierige Untersuchung über die kantische Kritik der ästhetischen Urteilskraft in ihrer Beziehung zur kantischen Religionsphilosophie ab. Das Resultat ist für alle in Frage kommenden Punkte dasselbe: Kant, obwohl ohne künstlerische Anlage und Ausbildung, fühlt die Verbindung, welche die ästhetische Urteilskraft mit den anderen Erkenntnisvermögen herstellt. Er beschreibt sie oft in treffender Weise, vermag sie aber auf keinem Punkte

zu begründen, weil er durch Einführung des populären Kunst- und Zweckmässigkeitsbegriffs den Zusammenhang zwischen der Urteilskraft allgemein und der ästhetischen Urteilskraft zerstört, an Stelle der letzteren eine Kritik des Geschmacks und des Erhabenen liefert, welche die Frage nicht lösen können.

Mit dieser Formulierung des Resultats kann sich die Untersuchung zufrieden geben, welche an die Kritik der ästhetischen Urteilskraft herangetreten ist, um ihre Stellung in der Entwicklung der kantischen Religionsphilosophie zu beleuchten. Durch die als notwendig erkannte und durchgeführte Analyse des Gedankengangs hat sich aber noch ein anderes Resultat aufgedrängt, welches sich auf die Kritik der ästhetischen Urteilskraft an sich bezieht. An Stelle der Kritik der ästhetischen Urteilskraft ist eine „Kritik des Geschmacks" getreten, während die allgemeine Einleitung der Kritik der Urteilskraft den Platz für eine Kritik der ästhetischen Urteilskraft absteckt. So liegt auch hier die Vermutung nahe, dass ähnlich wie die „religionsphilosophische Skizze" mit einer leichten Ueberarbeitung in einen späteren Gedankengang eingefügt wurde, so auch die „Kritik des Geschmacks", welche einer früheren Epoche des kantischen Denkens angehört, in die Kritik der Urteilskraft an Stelle der Kritik der ästhetischen Urteilskraft, mit einer leichten Ueberarbeitung, aufgenommen worden sei. Der ursprüngliche Gedankenzusammenhang, dem diese Kritik des Geschmacks angehört, bekundet sich zum erstenmal in deutlichen Umrissen durch die auf S. 33 mitgeteilte Einteilung der Urteilskraft in eine ästhetische und teleologische; dort wird eine Auffassung der teleologischen Urteilskraft vorgetragen, wonach sie sich auf „die Uebereinstimmung der Form mit der Möglichkeit des Dinges selbst, nach einem Begriffe von ihm, der vorhergeht und den Grund dieser Form enthält", bezöge. Die später gebotene Kritik der teleologischen Urteilskraft nimmt auf diese Bestimmungen gar keine Rücksicht, sondern steht auf einem viel entwickelteren Standpunkt.

Die genaue Untersuchung der Stellung und Herkunft der Kritik desG eschmacks und der Art, wie sich ihre Einfügung in die Kritik der Urteilskraft vollzogen, überschreitet die Grenzen eines Unternehmens, welches darauf ausgeht, die Stellung der Kritik der Urteilskraft in Hinsicht auf die kantische Religionsphilosophie zu bestimmen. Von einem ganz anderen Standpunkt aus ist die Strassburger Inauguraldissertation von Otto Schlapp (1899) (Die Anfänge von Kant's Kritik des Geschmacks und des Genies 1764—1775), indem sie an der Hand der Nachschriften der ästhetischen Vorlesungen Kant's die Entwicklungs- und Abhängigkeitsverhältnisse der kantischen Aesthetik ver-

folgt, zu einem ähnlichen Resultate gelangt, wie unsere nur in Hinsicht auf die kantische Religionsphilosophie unternommene Untersuchung. Vielleicht ist diese ungewollte und unbewusste Uebereinstimmung zweier von einander ganz unabhängigen Untersuchungen dazu geeignet, die Aufmerksamkeit der modernen Kantforschung auf die „Kritik des Geschmacks“ zu lenken.

Kant's Kritik der teleologischen Urteilskraft im Verhältnis zu seiner Religionsphilosophie.

Die Untersuchung dieser Frage bietet viel geringere Schwierigkeiten als der vorhergehende, die Kritik der ästhetischen Urteilskraft behandelnde Abschnitt, da, wie schon am Anfang der Behandlung der Kritik der Urteilskraft bemerkt wurde, die teleologische Urteilskraft einen einheitlichen Aufbau bietet, der in der Religionsphilosophie gipfelt. Der Grundgedanke der ganzen kantischen Darstellung, dem alle übrigen Aussagen zustreben, besagt, dass jegliche Teleologie erst in der Ethikotheologie ihren einheitlichen Abschluss erreicht. Dem entspricht, dass die teleologische Urteilskraft den teleologischen Zweckgedanken, im Begriff eines moralischen Endzwecks, „den verständigen Urheber der Welt“ in dem höchsten moralischen Wesen und moralischen Gesetzgeber, das unbestimmte Subjekt der teleologischen Urteilskraft, in dem Menschen als moralischem Wesen, sich vollenden lässt. Gerade dadurch, dass diese Verbindungslinien genau und scharf gezogen sind, erhält die Kritik der teleologischen Urteilskraft die durchsichtige Klarheit, welche, verbunden mit dem tiefen sittlichen Ernst, der sich darin ausspricht, dieser Schrift Kant's eine einzigartige Bedeutung in der religionsphilosophischen Litteratur sichert.

Wir gehen bei der Untersuchung vom teleologischen Zweckmässigkeitsbegriff aus. Das teleologische Prinzip der Zweckmässigkeit entwickelt sich aus dem Zweckmässigkeitsbegriff der allgemeinen Urteilskraft, welcher in der allgemeinen Einleitung die Anlage auf den teleologischen Zweckmässigkeitsbegriff nicht verkennen lässt (vgl. das Beispiel S. 26). Der teleologische Zweckmässigkeitsbegriff bezieht sich auf die Erfassung der Einheit in der Beziehung der Erscheinungen auf einander in kausalem Verhältnis; sie kommt nur in Frage, „wenn ein Verhältnis der Ursache zur Wirkung zu beurteilen ist“ (S. 245), wenn es sich um „ein zusammenhängendes Erfahrungserkenntnis nach einer durchgängigen Gesetzmässigkeit der Natur, die Einheit derselben nach empirischen Gesetzen“ handelt (S. 269). Das Gebiet dieser Beurteilung der Kausalverbindung nach einem Einheitsprinzip ist die gesamte Erscheinungswelt; in stetigem Fortschritt steigt diese Beurteilung zu

denjenigen Erscheinungen auf, bei denen die Einheit erfasst wird in der Kausalverbindung der Teile zum Ganzen: es sind die „Kunstwerke“ in der Natur, die „organisierten Wesen“, welche zugleich als „Naturzweck“ empfunden werden (S. 252); „Dinge als Naturzwecke sind organisierte Wesen“, wobei erfordert wird, „dass die Teile ihrem Dasein und der Form nach nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind“ (S. 253). In dem weiteren Verlauf führt dann der „Begriff der Materie, sofern sie organisiert ist, notwendig auf die Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke“ (S. 260). Damit ist die teleologische Betrachtungsweise, von der einfachsten Zweckbeziehung der Gegenstände aufeinander ausgehend, zum Gedanken eines „Endzwecks der Natur“ gelangt; in dieser vollendeten Erfassung der Einheit werden die Grenzen der Erscheinungswelt überschritten, indem „die Erkenntnis des Endzwecks der Natur eine Beziehung derselben auf etwas Uebersinnliches bedarf“ (S. 260), wobei konsequenter Weise „die Einheit des übersinnlichen Prinzips nicht bloss für gewisse Spezies der Naturwesen, sondern für das Naturganze als System auf dieselbe Art als gültig betrachtet werden muss“ (S. 263). So erfolgt schon am Schluss der Analytik der Hinweis, dass die teleologische Urteilskraft in sich selbst keinen einheitlichen Abschluss erreiche; die Ueberleitung auf das höhere Gebiet, in der Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft, tritt S. 321 ff. ein.

Den Ausgangspunkt bildet der schon in der Analytik erreichte Gedanke eines Endzwecks der Natur; hier „auf Erden“ müssen wir „als den letzten Zweck der Natur, — nicht wie alle organisierten Wesen als Naturzweck —, in Beziehung auf den alle übrigen Naturdinge ein System von Zwecken ausmachen, den Menschen ansehen“ (S. 321). Letzter Zweck der Natur könnte nun der Mensch sein 1. hinsichtlich der Glückseligkeit, 2. hinsichtlich der Kultur. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass keine dieser Annahmen in ihren Konsequenzen die nach Abschluss ringende teleologische Urteilskraft befriedigen kann. Auf die Glückseligkeit hin betrachtet bleibt der Mensch „immer nur Glied in der Kette der Naturzwecke“ (S. 322). Der Grund dieser vollständigen Entwertung des Glückseligkeitsgedankens wird begreiflich, wenn man erwägt, dass hier die Existenz des Menschen als Problem empfunden wird und nicht, wie in der Kritik der praktischen Vernunft als Faktum, von welchem die Religionsphilosophie ausgeht, gesetzt ist. An diesem Punkte der Untersuchung erscheint der Mensch erst in seinem Begriff als höchstorganisiertes Wesen, noch nicht als moralisches Wesen. Diese Thatsache ist die Ursache der vorliegenden Nichtwertung des Glückseligkeitsgedankens, wie es besonders aus den An-

merkungen S. 327 u. 329 erhellt. Ist einmal der Begriff des Menschen als moralischen Wesens, als Endzwecks der Schöpfung erreicht, dann tritt auch wieder die Wertung des Glückseligkeitsgedankens ein, sofern er jetzt mit dem Menschen als Endzweck in Beziehung gesetzt wird und nicht mehr den Ausgangspunkt bildet, von welchem aus die Begründung dieses Begriffs erst erreicht werden soll. Die Anmerkung S. 329 drückt dies so aus: „Die Glückseligkeit ist nur bedingter Zweck, der Mensch also nur als moralisches Wesen Endzweck der Schöpfung; was aber seinen Zustand betrifft, steht Glückseligkeit nur als Folge nach Massgabe der Uebereinstimmung mit jenem Zwecke, als dem Zwecke seines Daseins, in Verbindung." In präziserer Weise findet sich dieser Gedanke S. 338 ausgedrückt: „Es muss also der Mensch schon als Endzweck der Schöpfung vorausgesetzt werden, um einen Vernunftgrund zu haben, warum die Natur zu seiner Glückseligkeit zusammen stimmen müsse, wenn sie als ein absolutes Ganzes nach Prinzipien der Zwecke betrachtet wird." Diese Frage ist für den Begriff des höchsten Gutes in der auf der Teleologie sich erhebenden Ethikotheologie von entscheidender Bedeutung. S. 338 will, wenn das Faktum erreicht ist, dass der Mensch als moralisches Wesen zum Endzweck der Welt gesetzt ist, den Glückseligkeitsbegriff mit diesem Subjekte in Verbindung setzen, was dann notwendig zu einem Begriffe des höchsten Guts führt, welcher sich als Einheit von Tugend und Glückseligkeit darstellt. Diesen Begriff hat die Kritik der praktischen Vernunft erreicht, indem sie, von dem Faktum des Menschen als moralischen Wesens und als Endzwecks der Schöpfung, als primärer nicht zu erweisender Behauptung ausgehend, dieselbe mit dem Glückseligkeitsbegriff in Verbindung setzt. Nun frägt es sich aber, ob diese Verbindung statthaft ist, wenn in der Begründung und Gewinnung des Begriffs des moralischen Wesens als Endzwecks der Schöpfung der Glückseligkeitsbegriff als Glied in der Kette ausgeschieden wurde. Damit wird auch die Berechtigung des darauf begründeten Begriffs des höchsten Guts fraglich.

Ganz anders steht es mit der Frage, ob hinsichtlich der Kultur der Mensch als Selbstzweck der Natur sich ausweisen könne. Dieser Weg wird nicht als mit dem Ziel in gar keiner Verbindung stehend nachgewiesen, wie dort, wo der Suchende dem Wegweiser „Glückseligkeit" folgen wollte, sondern er führt auf das Ziel hin, erreicht dasselbe aber nicht, weil das vorhandene Material für den letzten Teil der Wegstrecke nicht mehr ausreicht. Dieser Fundamentalunterschied zwischen der Verwendbarkeit des „Glückseligkeitsbegriffs" und „Kulturbegriffs" in der Frage des Menschen als Selbstzweck der Natur drückt sich in voller Schärfe S. 323 aus: „Um aber auszufinden, worin wir

am Menschen wenigstens jenen letzten Zweck der Natur zu setzen haben, müssen wir dasjenige, was die Natur zu leisten vermag, um ihn dazu vorzubereiten, was er selbst thun muss, um Endzweck zu sein, heraussuchen und es von allen den Zwecken absondern, deren Möglichkeit auf Bedingungen beruht, die man allein von der Natur erwarten darf. Von der letzteren Art ist die Glückseligkeit auf Erden, worunter der Inbegriff aller durch die Natur ausser und in dem Menschen möglichen Zwecke derselben verstanden wird. Das ist die Materie aller seiner Zwecke auf Erden, die, wenn er sie zu seinem ganzen Zwecke macht, ihn unfähig macht, seiner eigenen Existenz einen Endzweck zu setzen und dazu zusammenzustimmen. Es bleibt also von allen seinen Zwecken in der Natur nur die formale, subjektive Bedingung, nämlich der Tauglichkeit: sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen und (unabhängig von der Natur in seiner Zweckbestimmung) die Natur den Maximen seiner freien Zwecke überhaupt angemessen als Mittel zu gebrauchen, übrig, was die Natur, in Absicht auf den Endzweck, der ausser ihr liegt, ausrichten, und welches also als ihr letzter Zweck angesehen werden kann. Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die Kultur. Also kann nur die Kultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen hat (nicht seine eigene Glückseligkeit auf Erden) (S. 324)."

Mit dieser Ausführung ist der „Glückseligkeitsbegriff" aus der Entwicklung der Teleologie zur Ethikotheologie ausgeschieden, weil der Mensch nur „unabhängig von der Natur", „die Natur als Mittel gebrauchend", sich als Endzweck der Natur erfassen kann. Der einzige Begriff, der, von der Zweckmässigkeit der Natur ausgehend, dem Punkte zustreben kann, wo die Natur von einem von ihr unabhängigen Subjekt als Mittel übersinnlicher Zwecke erfasst wird, ist der Begriff der Kultur, weil durch sie die Natur ein Wesen hervorbringt, welches tauglich ist, „sich selbst Zwecke zu setzen", wodurch die Natur in „Absicht auf einen Zweck, der ausser ihr liegt", etwas ausrichtet. Mit dem Begriff der „Kultur" tritt notwendig der Gedanke der menschlichen Gemeinschaft in die Untersuchung ein. Nur hinsichtlich des Menschen in seiner Beziehung auf die ganze Menschengattung, nicht in Beziehung auf ihn als distinktes Subjekt, vermag die Teleologie, den Begriff der Kultur als treibender Faktor benützend, sich der Ethikotheologie zu nähern, während der Glückseligkeitsgedanke, welcher die Beziehung auf das einzelne Subjekt mit sich führt, jeder Propulsionskraft bar

sich erweist. So bereitet sich in der citierten kantischen Ausführung der Gegensatz der generellen und der auf das Einzelsubjekt bezogenen Betrachtungsweise vor. Nur der auf die erstere bezogene Begriff der „Kultur“ vermag der Teleologie hinsichtlich des Gedankens des Endzwecks die Schlussausprägung zu geben, in der sie von der Ethikotheologie übernommen wird, während der Glückseligkeitsbegriff mit seiner Beziehung auf das Einzelsubjekt hier gar keinen Einfluss hat. Dennoch vergisst KANT dann an dem Punkte, wo die Ethikotheologie einsetzt, dass sie sich auf der Grundlage der Teleologie nur erhebt, wenn sie nach der generellen Betrachtungsweise orientiert ist und dass sie in ihrer Weiterentwicklung keine auf eine andere Betrachtungsweise hin geprägten Begriffe aufnehmen darf, wenn nicht an einem bestimmten Punkte der bis dahin latente Gegensatz der Gedankengänge, sofern sie nach der generellen oder Einzelsubjektsbetrachtungsweise normiert sind, hervorbrechen soll, wie dies am Schluss des angegebenen Citats schon äusserlich präformiert ist, indem an die Stelle des Pluralitätssubjektes für eine Pronomen- und Adjektivbeziehung ein Singularsubjekt in schon rein grammatisch unbegreiflicher Unvermitteltheit tritt. „Also kann nur die Kultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat, nicht seine eigene Glückseligkeit“ (S. 324).

Auf S. 325 u. 326 wird die fortschreitende Kultur in ihrer Wechselbeziehung zur fortschreitenden Erweiterung der Kreise menschlicher Gemeinschaft betrachtet, weil sie uns „eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegt, fühlen lässt“ (S. 327), wobei alle mit der Kultur verbundenen Erscheinungen, die bürgerliche Gesellschaft wie der Krieg, die Kunst und Wissenschaften ebenso wie der Luxus eine Würdigung erfahren, nach welcher sie, dadurch dass sie durch Verfeinerung den Menschen von der Sinnlichkeit befreien, „ihn, wenn sie ihn auch nicht sittlich bessern, zu einer Herrschaft vorbereiten, in der die Vernunft allein Gewalt haben soll“ (S. 326); sogar „die Uebel, womit uns teils die Natur, teils die unvertragsame Selbstsucht der Menschen heimsucht“, werden nicht mehr als Hemmnisse empfunden, sondern sind bestimmt, „die Kräfte der Seele aufzubieten, zu steigern und zu stählen“ (S. 326). Mit dieser Würdigung der gesellschaftlichen Beanlagung und des Kulturfortschritts als Güter hat die Untersuchung die Grenze erreicht, wo die hinzutretende moralische Bedingtheit des Menschen den Gedankenfortschritt und den Abschluss ermöglicht; dies vollzieht sich S. 327—329.

Endzweck des Daseins einer Welt kann nur ein Wesen sein, „das in der Ordnung der Zwecke von keiner anderweitigen als bloss seiner

Idee abhängig ist"; dazu aber gehört „eine Art Wesen in der Welt, deren Gesetz, nach welchem sie sich Zwecke zu bestimmen haben, von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als notwendig vorgestellt wird". „Das Wesen dieser Art ist der Mensch, aber als Nooumenon betrachtet; das einzige Naturwesen, an welchem wir doch ein übersinnliches Vermögen (die Freiheit) und sogar das Gesetz der Kausalität, samt dem Objekte derselben, welches es sich als höchsten Zweck vorsetzen kann (das höchste Gut in der Welt) von Seiten seiner eigenen Beschaffenheit erkennen können" (S. 328): es ist der Mensch als moralisches Wesen.

Die Grenze ist überschritten: wir befinden uns auf dem Gebiete der Ethikotheologie. Auf dem Grenzsteine aber — wenn wir das obige kantische Citat als solchen ansehen — sind schon Richtung und Stationen des Weges auf dem neuen Gebiete angegeben. Endzweck ist die „Art Wesen in der Welt", welche durch das Vermögen der Freiheit und das Sittengesetz als Gesetz der Kausalität, das Gesetz ihrer Zwecke in sich selbst trägt. Sittengesetz und Freiheit sind die vorausgesetzten Data, unter denen der Mensch als Endzweck der Schöpfung eingeführt wird. Dieser Punkt entspricht der Realisierung der praktischen Freiheit durch die Thatsache des Sittengesetzes; für die Ethikotheologie ist die Freiheitsfrage abgethan: sie ist Voraussetzung; sie darf im Verlaufe derselben nicht mehr als Problem in Gleichstellung mit anderen Problemen empfunden und behandelt werden. Ebenso bestimmt ist im Augenblicke des Uebergangs der höchste Zweck, welchen sich die Art der sich als Selbstzweck in der Welt erfassenden Wesen „als höchsten Zweck" vorsetzen kann: es ist das höchste Gut in der Welt. Dieser Begriff des höchsten Gutes ist eindeutig bestimmt durch den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden: er bezieht sich auf die „Gattung der Menschen" und steht in Zusammenhang mit der Gemeinschaft dieser Wesen; das höchste Gut ist die versittlichte Kultur, die vollendete moralische Gemeinschaft auf Erden. Jede andere Fassung dieses Begriffs hebt die Verbindung der Teleologie mit der Ethikotheologie auf: das Fundament der Voraussetzung, dass der Mensch als moralisches Wesen End- und Selbstzweck der Schöpfung sei, stürzt zusammen.

Mit diesem Begriffe des höchsten Guts wird die einzige Frage, welche sich der Ethikotheologie stellt, in Verbindung gesetzt: es ist die Frage nach der obersten Ursache der Natur und ihren Eigenschaften. Erst durch diese Erwägungen wird sowohl der volle Umfang als auch die scharfe Begrenzung der kantischen Definition der Ethiko-

theologie klar: „Eine Ethikotheologie ist der Versuch, aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur (der a priori erkannt werden kann) auf jene Ursache und ihre Eigenschaften zu schliessen“ (S. 330).

Wir sind am Ziele; überblicken wir den zurückgelegten Weg. Wir haben die ganze Untersuchung, wie die Teleologie zur Ethikotheologie führen muss, an der Hand des Zweckmässigkeitsbegriffes der teleologischen Urteilskraft unternommen und gesehen, wie derselbe in lückenloser Entwicklung über den Mittelbegriff eines Naturzwecks zu dem Schlussbegriff eines End- und Selbstzweckes der Natur führen muss, welcher seine Bestimmung nur auf dem Gebiete des Praktisch-Moralischen finden kann. In dieser Entwicklung sind aber alle anderen schon mitenthalten: Die Art der Verbindung der teleologischen Urteilskraft ist damit gegeben und in ihrer Art als notwendig begründet. Dementsprechend entwickelt sich auch das Subjekt der teleologischen Urteilskraft zum Subjekt der praktisch-moralischen Vernunft: zur moralischen Persönlichkeit. Ebenso wird durch diese Entwicklung der Begriff einer verständigen Weltursache in seiner moralischen Bestimmtheit dargethan. Die Art der Verbindung dieses Begriffes eines verständigen Welturhebers mit dem Sittengesetze nachzuweisen bildet die letzte Aufgabe der Ethikotheologie. Diese Aufgabe muss aber in Zusammenhang mit den bis jetzt erreichten Begriffen gestellt und gelöst werden. Als solche weisen sich der Begriff der moralischen Menschheit, als des Endzwecks der Welt, und der von ihr als höchster Zweck vorgestellte Begriff des höchsten Gutes, in seiner Beziehung auf die Menschheit als sittliche Gemeinschaft, aus. Dies sind die Bedingungen, unter welchen allein die Ethikotheologie den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden wahrt, wobei die Gewinnung des moralischen Gottesbegriffs den Schlusspunkt einer bis zuletzt konsequenten Entwicklung bildet. Ist dies in der kantischen Ausführung wirklich der Fall?

Die Andeutungen der bisherigen Untersuchung haben gezeigt, an welchem Begriffe die auf Beantwortung dieser Frage gerichtete Betrachtung einzusetzen hat: an dem Begriffe des höchsten Guts. In Zusammenhang mit der bisherigen Entwicklung steht dieser Begriff S. 339: das höchste Gut bezieht sich „auf die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen“. Ebenso wird S. 346 der „Endzweck des Daseins einer Welt“ auf die „Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen“ bezogen, und dieser „Endzweck, welchem nachzustreben das Sittengesetz uns verbindlich macht, ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt“ (S. 347). Dies sind die

einzigen Stellen, wo in der Ethikotheologie der Begriff des höchsten Guts in dieser Beziehung auf die menschliche Gattung und die sittliche Gemeinschaft eintritt. Daneben macht sich in steigendem Masse eine andere Fassung dieses Begriffs geltend. Vorbereitet wird dieselbe auf S. 337 u. 338 in dem Nachweis, dass erst, wenn der Mensch als Endzweck der Schöpfung vorgestellt ist, „er einen Vernunftgrund habe, warum die Natur zu seiner Glückseligkeit zusammenstimmen müsse"; trotzdem aber gerade hier noch betont wird, dass der Begriff der Glückseligkeit in keinem Verhältnis stehe zu dem Begriff eines Endzwecks der Welt, weil er für die Gewinnung desselben sich völlig unbrauchbar erwies, so wird er doch mit dem höchsten Zweck, welchen sich dieses sich als Endzweck erfassende moralische Subjekt in der Bethätigung seiner Freiheit vorsetzt, in Verbindung gebracht. Dies wird S. 347 in voller Klarheit erreicht: „Die subjektive Bedingung, unter welcher der Mensch (und nach allen unseren Begriffen auch jedes vernünftige endliche Wesen) sich unter obigem Gesetze einen Endzweck setzen kann, ist die Glückseligkeit." Die präzise Formulierung giebt S. 348: hier wird der Endzweck der Welt, als Gegenstand unserer Bethätigung, gleichgesetzt mit „einer mit der Befolgung moralischer Gesetze harmonisch zusammentreffenden Glückseligkeit vernünftiger Wesen, als das höchste Weltbeste". Dieselbe Fassung des Begriffs dominiert S. 351, 352, 353 ff. Genau besehen beherrscht sie die ethikotheologische Untersuchung bis zum Schluss; mit besonderer Klarheit tritt sie S. 370 ff. wieder hervor.

Damit sind für die kantische Ethikotheologie zwei vollständig verschiedene Begriffe vom „höchsten Gut" nachgewiesen. Der eine bezieht sich auf die vollendete sittliche Gemeinschaft der sich als Weltzweck erfassenden moralischen Menschengattung. Wir bezeichnen ihn in der Folge als den „generellen Begriff vom höchsten Gut". Der andere stellt sich dar als „Einheit der Tugend und Glückseligkeit" in dem aus der Kritik der praktischen Vernunft bekannten logischen Verhältnis. Wir bezeichnen ihn in der Folge als „den subjektiven Begriff vom höchsten Gut".

Nun frägt es sich, ob dieser Verschiedenheit der angewandten Begriffe des höchsten Guts eine entsprechende Divergenz der Gedankengänge in der Ethikotheologie korrespondiert. Es giebt nur einen denkbaren Fall, wo diese Konsequenz zu vermeiden ist, wenn nämlich beide miteinander in Harmonie stehen, der erstere sich zum letzteren in dem Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen befindet oder der letztere sich nur als besondere Anwendung des ersteren auf das Einzelsubjekt erweist. Eine solche Inbeziehungsetzung scheint die

Stelle S. 347 als möglich vorauszusetzen, in der Art, wie sie die subjektive Fassung des Begriffs unvermittelt auf die objektive folgen lässt. Ein solches Verhältnis ist jedoch undenkbar, weil in der ersteren ein ganz neues Element, der Glückseligkeitsbegriff enthalten ist, welcher in gar keiner Beziehung zur Idee des Menschen als moralischen Endzweckes der Welt steht, von welchem der generelle Begriff des höchsten Guts ausgeht. Also sind die zwei Begriffe des höchsten Guts nicht vereinbar; es ist von vornherein zu vermuten, dass sie in der Folge verschiedene Gedankengänge in der Verbindung mit anderen Begriffen produzieren werden. Untersuchen wir die Frage hinsichtlich der Art, wie der Begriff des höchsten Guts auf den Gottesbegriff führt.

S. 339 entwickelt den Begriff Gottes in Hinsicht auf den generellen Begriff des höchsten Gutes: „Aus diesem so bestimmten Prinzip der Kausalität des Urwesens werden wir es nicht bloss als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reich der Zwecke denken müssen." Hierauf werden die Eigenschaften dieses Wesens in seiner Beziehung zum höchsten Gut entwickelt: es sind lediglich moralische, gewonnen im Hinblick auf den moralischen Herrscher und Gesetzgeber. „Auf solche Weise ergänzt die moralische Teleologie den Mangel der physischen, und gründet allererst eine Theologie" (S. 340). Man vermisst hier den schönen Gedanken, den später die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ausgeführt hat, dass der Begriff Gottes als moralischen Gesetzgebers sich aus der geforderten Möglichkeit eines „ethischen gemeinen Wesens" überhaupt ergebe, durch welchen Gedanken dann die Schwierigkeit der Verbindung des Gottesbegriffs und des davon unabhängigen Sittengesetzes überwunden wird. Die Ethikotheologie hat diese Höhe nicht erreicht: sie bewegt sich noch in den Grenzen eines in der religionsphilosophischen Skizze angetroffenen Gedankens, durch welchen der Gottesbegriff der gemeinsamen sittlichen Arbeit des Menschengeschlechtes die sonst nicht zu garantierende Stetigkeit verleihen soll. Schon die Art, wie dieser Gedanke Kritik der Urteilskraft S. 342 eingeführt wird, zeigt, dass er in unentwickelter Form vorliegt. Nachdem Kant nämlich mit ganz anderen Ideen operiert hat, um zu beweisen, dass die Annahme einer höchsten moralischen Intelligenz notwendig, jedenfalls erwünscht[1] sei, damit

[1] Schon diese Einschränkung zeigt die Unvollkommenheit der vorliegenden Argumentierung, wenn man sich erinnert, wie Kant in der Kritik der reinen Vernunft mehrmals in voller Schärfe ausdrückt, dass auf intelligiblem Gebiet etwas entweder „notwendig" oder „gar nicht" ist.

„unsere Sittlichkeit mehr Stärke oder auch mehr Umfang erlange“ (S. 342), fährt er folgendermassen fort (S. 342): „wozu noch kommt, dass wir nach einem allgemeinen höchsten Zwecke zustreben, uns durch das moralische Gesetz gedrungen, uns aber doch und die gesamte Natur ihn zu erreichen unvermögend fühlen, dass wir, nur sofern wir darnach streben, dem Endzwecke einer verständigen Weltursache (wenn es eine solche gäbe) gemäss zu sein urteilen dürfen; und so ist ein reiner moralischer Grund der praktischen Vernunft vorhanden, diese Ursache (da es ohne Widerspruch geschehen kann) anzunehmen, wo nicht mehr, doch damit wir jene Bestrebung (in ihren Wirkungen) nicht für ganz eitel anzusehen und dadurch sie ermatten zu lassen, Gefahr laufen“ (S. 343).

Eine weitere Verbindung des Gottesbegriffs mit der generellen Fassung des Begriffs vom höchsten Gut findet sich in der Ethikotheologie nicht. Die darauf sich beziehenden Gedanken sind nur in ganz rudimentärer Form vorhanden; sie sind in der Entwicklung zurückgeblieben, weil im Wachstum schon weiter vorgeschrittene Gedanken sie erstickt haben; es sind die auf den subjektiven Begriff des höchsten Guts bezogenen Aussagen über Wesen und Existenz des moralischen Weltherrschers und Gesetzgebers; sie sind beherrscht von dem Glückseligkeitsbegriff; so werden in verhängnisvoller Weise die Gedanken der Kritik der praktischen Vernunft zum Ausbau der Ethikotheologie verwandt, und die kantische Darstellung hat in ihrer Schlussphase die volle Konsequenz dieser Anleihe gezogen.

Die Verwandtschaft der Gedanken des „moralischen Beweises des Daseins Gottes“ mit der Kritik der praktischen Vernunft liegt klar zu Tage. Das Sittengesetz an sich ist selbständig: seine Verbindlichkeit bleibt, ob es mit einem Gottesbegriff in Verbindung gebracht wird oder nicht. Für die Verbindung interessiert „ist nur die Beabsichtigung des durch die Befolgung des Sittengesetzes zu bewirkenden Endzwecks in der Welt (einer mit der Befolgung moralischer Gesetze harmonisch zusammentreffenden Glückseligkeit vernünftiger Wesen), als das höchste Weltbeste“ (S. 348). Für den Fall, dass die Verbindung zwischen Sittengesetz und Welturheber nicht gelingt, wird das Streben nach diesem Endzweck gegenstandslos (S. 348). „Den Zweck, welchen der Wohlgesinnte in der Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte, müsste er als unmöglich aufgeben“ (S. 350). Will er dies nicht, so muss er, um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines moralischen Welturhebers, d. i. Gottes, annehmen“ (S. 350). Alle diese Erwägungen finden auf Grund des mit der Glück-

seligkeit verbundenen Begriffes des höchsten Guts statt, „weil in diesem Endzwecke die Möglichkeit des einen Teils, nämlich der Glückseligkeit, empirisch bedingt ist, und deshalb problematisch bleibt, indessen dass der andere Teil, nämlich die Sittlichkeit, in Ansehung deren wir von der Naturwirkung frei sind, seiner Möglichkeit nach a priori feststeht und dogmatisch gewiss ist" (S. 351).

Dies sind die Grundgedanken dieses „moralischen Gottesbeweises". Nun ist schon früher ausgeführt worden, dass, wenn die Ethikotheologie in ihren Begriff des höchsten Gutes den Glückseligkeitsbegriff aufnimmt, sie damit ihr eigen Fundament zerstört, weil der Begriff des Menschen als des moralischen Endzwecks der Schöpfung nicht in der Ueberleitung über den Glückseligkeitsbegriff gewonnen wurde. Diese notwendige Konsequenz einer unberechtigten Begriffsübernahme vollzieht sich in der kantischen Darstellung: Subjekt derselben ist eigentlich nicht mehr der Mensch als Endzweck der Welt, da dieser Begriff selbst problematisch wird. Dieser Einsicht kann man sich nicht entziehen, wenn man erwägt, von welchen Voraussetzungen die Ethikotheologie ausgeht und welches ihre Aufgabe ist. Voraussetzung bilden die Aussagen, welche in dem Punkte des Uebergangs der Teleologie zur Ethikotheologie erreicht sind: Der Mensch als moralisches Wesen ist Endzweck der Welt; als solches erfasst er die Welt als Mittel und setzt sich einen letzten Zweck in derselben, das höchste Gut (vgl. S. 328 u. 329). Zu diesem Begriffe des letzteren ist nichts empirisch bedingt durch die Natur (vgl. S. 351), weil es sich auf die Vollendung der sittlichen Gemeinschaft bezieht, wobei (vgl. S. 326) die Naturübel sogar als Förderung des Bewusstseins der Tauglichkeit zu höheren Zwecken, als Güter gewertet werden. Die sittliche Bethätigung der Beabsichtigung dieses Begriffes vom höchsten Gut ist mit den Momenten gegeben, wo sich der Mensch als Selbstzweck erfasst; diese Voraussetzung eines Zweckes, auf das höchste Gut bezogen, hängt also von keiner weiteren Frage ab, sondern die folgenden Ausführungen gründen sich auf diese Thatsache. „Die Ethikotheologie ist der Versuch, ob sich aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur, der a priori erkannt werden kann, auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften schliessen lässt" (S. 330). Der Zweck vernünftiger Wesen in der Natur ist das prius; von ihm als festem Punkt wird ausgegangen, um der obersten Ursache der Welt eine Beziehung zum Sittengesetze zu geben. Ob diese Verbindung zwischen Natururursache und moralischem Gesetzgeber gelingt oder nicht, ist für die Nötigung der Bethätigung an der Arbeit am höchsten Gut in der Welt völlig indifferent, da der einzelne hierzu verpflichtet ist, indem er sich, zur moralischen Menschheit

gehörend, als Endzweck der Welt erfasst hat; da in diesem Begriff des höchsten Guts kein Faktor enthalten ist, der von der Beschaffenheit der Natur bedingt ist, sondern alles darin auf menschliche und sittliche Thätigkeit und Gemeinschaft zurückgeführt ist, so ist auch die Aussicht auf Erreichung dieses Zweckes nicht darauf gestellt, dass die höchste Ursache der Natur zugleich der moralische Gesetzgeber ist. Wird nun irgend ein Element in den Begriff vom höchsten Gut eingeführt, welches den Menschen als Endzweck oder die aussichtsvolle Nötigung zur Arbeit am höchsten Gut in irgend eine Abhängigkeit zu der obersten Weltursache setzt, so ist der ganze Unterbau der Ethikotheologie zerstört: der Mensch als Endzweck der Schöpfung, die Notwendigkeit und die Aussicht hinsichtlich der Arbeit am höchsten Gut in der Welt, sind Probleme geworden, nicht mehr Voraussetzungen; sie sind jetzt abhängig von der Lösung, die der Gottesbegriff erfährt.

Damit ist jede Erinnerung an die vorhergehende teleologische Untersuchung getilgt; jede Wertung einer Verbindung zwischen teleologischer Urteilskraft und praktischer Vernunft ist aufgegeben; ohne dem Vorhergehenden Rechnung zu tragen, setzen wir bei der religionsphilosophischen Untersuchung mit dem einfachen Faktum der praktischen Vernunft ein: der Mensch als Erscheinungswesen erfährt an sich die Thatsache des absoluten und autonomen Sittengesetzes, wobei alle anderen Aussagen aus dieser erst hergeleitet werden müssen, ohne dass jedoch, wenn diese Herleitung scheitert, die Verbindlichkeit des Sittengesetzes aufhört. Auf diesem Standpunkte befindet sich die Untersuchung S. 348ff.: wir haben eine Ethikotheologie ohne Zusammenhang mit der Teleologie; der ganze Ertrag der nachgewiesenen Verbindung zwischen der teleologischen Urteilskraft und der praktischen Vernunft ist mit einem Schlage preisgegeben, weil ein Element in den Begriff des höchsten Guts aufgenommen ist, welches jener Verbindung widerstrebt und sie daher im Augenblick, wo es in Kraft tritt, faktisch auflöst: es ist der Glückseligkeitsbegriff.

So haben wir in der Ethikotheologie die eigentümliche Thatsache, dass der Gedankengang in derselben, welcher sich an die in der Entwicklung der Ethikotheologie begründete Fassung des Begriffs vom höchsten Gut anschliesst, ganz verkümmert ist, hingegen ein mit einem hier unmöglichen Begriff des höchsten Gutes verbundener Gedankengang die Untersuchung beherrscht, und sie damit, durch Störung des einheitlichen Fortschrittes, wertlos macht.

Verhängnisvoll ist, dass dieser Eintrag gerade an dem wichtigsten Punkte der kantischen Religionsphilosophie sich bemerkbar macht, nämlich da, wo es sich darum handelt, Gott und Sittengesetz in irgend

eine Verbindung zu bringen, ohne die Autonomie des letzteren und den Begriff Gottes als Weltherrschers in Frage zu stellen. Geht man einfach von der Thatsache des Sittengesetzes aus, so reicht die Voraussetzung zu dieser Verbindung nicht hin; es muss ein Element in die Gedankenentwicklung hineingezogen werden, welches dem Sittengesetz vollständig indifferent gegenüber steht und, durch eine scheinbar erlaubte Verbindung mit dem Sittengesetz, aus den Konsequenzen dieser Verbindung jeden weiteren Gedankenfortschritt herleitet; es ist die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit, welche in ihrer Entwicklung zur Verbindung des Weltschöpfers und des moralischen Gesetzgebers führt; in der Konsequenz der so erreichten Verbindung liegt es dann, das Prinzip des Weltgeschehens und des sittlichen Handelns so ineinander zu sehen, dass jede sittliche Beurteilung des Geschehens unmöglich wird. Dies ist die notwendige Konsequenz jeder religionsphilosophischen Untersuchung, die als Voraussetzung nur die Thatsache des Sittengesetzes enthält, so sehr auch im einzelnen die Gedanken, welche die von hier ausgehende Entwicklung bedingen, differieren können. So muss also die religionsphilosophische Untersuchung, will sie diese Konsequenzen nicht ziehen, zu ihrem Ausgangspunkt neben der apriorischen Thatsache des Sittengesetzes noch ein Faktum zur Voraussetzung haben, welches den Grund zu einer Verbindung des Weltschöpfers und des sittlichen Gesetzgebers enthält, und zwar in der Form, dass in der Verbindung dieser beiden Begriffe das Prinzip des Weltgeschehens und das Prinzip des sittlichen Geschehens nicht ineinander übergehen. Dieses Faktum bietet allein die mit der Teleologie in Verbindung gesetzte Thatsache des Sittengesetzes: aus derselben resultiert — mit Vermeidung des Glückseligkeitsgedankens — der Begriff des Menschen als moralischen Endzwecks der Schöpfung, verbunden mit dem Objekt der sittlichen Bethätigung dieses Wesens, dem höchsten Gut, als der vollendeten sittlichen Gemeinschaft des Menschengeschlechts. In diesen Resultaten liegt der wichtige Gedanke, dass die Vollendung des höchsten Gutes in der Welt, nämlich die sittliche Welt, unabhängig vom Naturgeschehen, mit der vollendeten sittlichen Gemeinschaft der als Endzweck der Welt gedachten Menschengattung sich deckt; letztere, sofern sich in ihr der Gedanke des Endzwecks, den wir von der niedersten Teleologie aufsteigend der Schöpfung beilegen müssen, verwirklicht, begreift die Schöpfung in sich, ohne von dem Naturgeschehen abhängig zu sein; so wird der Gedanke einer vollendeten moralischen Welt erreicht in der Verwirklichung des moralischen Endzwecks der Schöpfung, ohne dass das Prinzip des Sittengesetzes in letzter Linie mit dem Prinzip des Naturgeschehens zusammen-

fällt. Mit einem Wort: der Begriff „der Welt“, mit dem die von der Teleologie aufsteigende Religionsphilosophie operieren darf, deckt sich mit dem Begriff „der menschlichen Gesellschaft“, sofern sie in ihrer moralischen Bedingtheit den End- und Selbstzweck der Welt bildet; ebenso wird der Begriff des Weltschöpfers nur normiert durch den Begriff des Endzwecks der Schöpfung: „Weltschöpfer“ ist Gott dadurch, dass er mit der moralischen Menschheit als vollendeter sittlicher Gemeinschaft in der Welt in Verbindung gebracht wird; ebenso geschieht die Inbeziehungsetzung desselben mit dem Sittengesetz nur in Hinblick auf die Möglichkeit der Vollendung dieser sittlichen Gemeinschaft, welche die moralische Welt darstellt.

Das sind die Voraussetzungen der sich ihrer wirklichen Grundlage bewussten Ethikotheologie. Die Frage derselben ist von Kant richtig formuliert in seiner schon citierten Definition der Ethikotheologie (S. 330); sie lässt sich so ausdrücken: Wie gewinnt unter diesen Voraussetzungen der Begriff Gottes als moralischen Weltherrschers objektive Realität, in praktischer Hinsicht? Die Beantwortung kann sich nur in Anlehnung an den schon erwähnten Gedanken der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ entwickeln lassen, zu dem sich die in der Kritik der Urteilskraft in Verbindung mit dem generellen Begriff des höchsten Guts sich bewegenden Ideen wie unvollkommene Vorstufen verhalten. Gott als sittlicher Gesetzgeber ist eine notwendige praktische Annahme der moralischen Vernunft, weil nur dieser Begriff den Gedanken eines „ethischen gemeinen Wesens“ ermöglicht, welches auf jeder Stufe der Verwirklichung des höchsten Gutes in der Welt zu Grunde liegt. Dadurch tritt der sittliche Gottesbegriff mit der moralischen Gemeinschaft in Beziehung, welche zur „moralischen Welt“ sich entwickelt: so wird Gott in dem Augenblick, wo er als moralischer Gesetzgeber erfasst wird, zugleich als moralischer Weltherrscher begriffen, sofern er die Voraussetzung der nur in dem ethischen gemeinen Wesen sich verwirklichenden moralischen Welt bildet, welche Endzweck der Schöpfung ist für die in ihrer sittlichen Bedingtheit sich als Endzweck erfassende Menschheit.

Der auf solchen Voraussetzungen fussende Gedankengang bietet allein die Möglichkeit, zum Begriff eines moralischen Gesetzgebers und Weltherrschers zu gelangen, ohne die Kausalität des Sittengesetzes zur Kausalität des Geschehens überhaupt zu machen; das Kriterium hierfür bildet das Verhältnis der moralischen Welt zu der Erscheinungswelt einerseits, zu der intelligiblen anderseits. Gründet sich die Ethikotheologie wirklich auf der Teleologie, so muss die Verwirklichung der moralischen Welt in Beziehung zur Erscheinungswelt gesetzt werden;

treten jedoch die Gedanken der praktischen Vernunft in Kraft, so erfolgt hinsichtlich der Vollendung der moralischen Welt die Zusammenlegung derselben mit der intelligiblen Welt; Entwicklung und Vollendung der sittlichen Welt werden durch die Annahme der Unsterblichkeit der Seele verbunden. Diese letztere Idee hat in dem Entwurfe der Ethikotheologie keine Stelle[1]. Es liegt aber in der Konsequenz der Uebernahme der Gedanken und Begriffe der praktischen Vernunft zum Ausbau der Ethikotheologie, dass die Unsterblichkeitsidee in der Schlussphase derselben sich einstellt.

Dies ist nun wirklich der Fall: der Gedanke der Fortdauer unserer Existenz, in seiner religiösen Interessiertheit als Idee der Unsterblichkeit, erkämpft sich seinen Platz in einer Untersuchung, die nicht auf die Aufnahme dieses Gedankens angelegt ist; die Spuren dieses Kampfes sind an den einzelnen Stellen, wo die Unsterblichkeitsidee in die Untersuchung eintritt, noch nachzuweisen. Es kommen hierfür sieben Stellen in Betracht: S. 360, 367, 370, 371, 375, 376 u. 377; gleich die erste ist in ihrer Art bezeichnend. Auf S. 359 erörtert KANT, im Anschluss an die bekannte Religionsdefinition, dass für die Erkenntnis Gottes als moralischen Gesetzgebers die theoretische Erkenntnis derselben, wenn sie der praktischen vorausginge, die Religion unmoralisch und verkehrt machen würde. Nun tritt der Gedanke eines „künftigen[2] Lebens“ oder „einer ewigen Existenz“ in die Untersuchung ein, wobei die einzige Verbindung mit dem Vorhergehenden darauf beruht, dass das, was dort hinsichtlich des Verhältnisses der Reihenfolge von theoretischer und praktischer Erkenntnis in Ansehung des Gottesbegriffs ausgeführt ist, durch das Beispiel des Verhältnisses der rationalen Psychologie zum praktischen Seelenunsterblichkeitsglauben bekräftigt wird. Moralischer Gottesglaube und Unsterblichkeitsglaube treten hier in reiner Koordination, nicht in logischer Verknüpfung auf, um den Beleg zu liefern, dass das religionsphilosophische Prinzip, welches verhindert, dass aus „Theologie jemals Theosophie“ werden könne, sich auch in dem Verhältnis der „rationalen Psychologie zur Pneumatologie“ nachweisen lässt. Dass diese beiden Ideen hier nur durch reine Koordination verbunden sind, zeigt die nächstfolgende Stelle S. 367, wo die Begriffe der Existenz Gottes und des Daseins der Seele durch „**oder**“ aneinandergereiht sind. „Das Dasein des Urwesens als einer Gottheit oder der Seele als eines unsterblichen Geistes lassen schlechterdings keinen theoretischen Beweis zu.“ So ist die Unsterblichkeitsidee als

[1] Vgl. dafür die Definition der Ethikotheologie S. 330.

[2] Dies ist die einzige Stelle, wo KANT den Ausdruck „künftiges Leben“ gebraucht; sonst dominiert im folgenden der Ausdruck „Seelenunsterblichkeit“.

veranschaulichendes Exempel zur Verdeutlichung des Unterschieds von moralischem Glauben und theoretischem Erkennen neben die Idee des moralischen Weltschöpfers getreten. Einmal in diese Stellung gelangt, erweist sie sich mächtig genug, mit Hülfe des auf dem Glückseligkeitsgedanken gegründeten Begriffes vom höchsten Gut zu der moralischen Gottesidee in ein logisch begründetes Verhältnis zu treten und der Verbindung durch „oder“ die Verbindung durch „und“ zu substituieren; dies vollzieht sich auf S. 370: „Das durch Freiheit in der Welt zu bewirkende höchste Gut, zusamt den einzigen für uns denkbaren Bedingungen der Möglichkeit dieser gebotenen Wirkung, nämlich dem Dasein Gottes und der Seelenunsterblichkeit, sind Glaubenssachen“ (S. 370). Die hier erreichte Veränderung wird im Folgenden konsequent festgehalten (S. 371): „Gott und Unsterblichkeit sind die Bedingungen, unter denen wir allein uns die Möglichkeit des zu bewirkenden höchsten Endzwecks als Effekts des gesetzmässigen Gebrauchs unserer Freiheit denken können“ (S. 371). Ein weiterer Fortschritt in dieser Richtung tritt mit S. 375 zu Tage, indem die Unsterblichkeitsidee uns in Verbindung mit dem Dreiideenschema entgegentritt: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Diese Verbindung wird in derselben Reihenfolge auch S. 376 u. 377 festgehalten.

Die Krönung des Fortschritts erfolgt in der letzten Stelle, wo die Unsterblichkeitsidee uns in der Ethikotheologie begegnet, indem S. 377 diese Dreiheit der Ideen mit dem Religionsbegriff in Verbindung gesetzt wird: „Unter den drei reinen Vernunftideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, ist die der Freiheit der einzige Begriff des Uebersinnlichen, welcher seine objektive Realität (vermittelst der Kausalität, die ihm zugedacht wird) an der Natur durch ihre in derselben mögliche Wirkung beweiset, und eben dadurch die Verknüpfung der beiden anderen mit der Natur, aller dreien aber unter einander zu einer Religion möglich macht. Wir haben also in uns ein Prinzip, welches die Idee des Uebersinnlichen in uns, dadurch auch desjenigen ausser uns, zu einer, obgleich nur in praktischer Absicht möglichen, Erkenntnis zu bestimmen vermögend ist, woran die bloss spekulative Philosophie (die auch von der Freiheit einen bloss negativen Begriff geben konnte) verzweifeln musste: mithin kann der Freiheitsbegriff (als Grundbegriff aller unbedingt praktischen Gesetze) die Vernunft über diejenigen Grenzen erweitern, innerhalb deren jeder Naturbegriff ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben müsste.“

In dieser Schlussstelle haben wir die reinste Ausprägung des Gedankengangs der Kritik der praktischen Vernunft. Es ist der Gipfelpunkt der ganzen Entwicklung, die sich, von der ersten Ankündigung

des auf Glückseligkeit gegründeten Begriffs vom höchsten Gut verfolgbar, in immer festeren Umrissen abhebt, bis wir zuletzt auf S. 377 die vollständige Zeichnung des Planes der Religionsphilosophie der Kritik der praktischen Vernunft mit ihren bezeichnenden Details wiederfinden. Hier haben wir den Gedanken des Aufsteigens von der Idee der Freiheit, welche uns in Besitz des Uebersinnlichen in und ausser uns setzt, auf welcher Grundlage dann, durch den Zwischenbegriff des höchsten Guts, die Unsterblichkeits- und die Gottesidee ihre Realisierung zugleich mit der Notwendigkeit ihrer Formulierung erfahren, und in ihrer „Verknüpfung unter einander durch den Freiheitsbegriff" das Wesen der Religion ausmachen. Mit Rücksicht darauf ist es interessant, den hier seinen Abschluss erreichenden Gedankenfortschritt nicht nur für den Unsterblichkeitsbegriff, sondern auch hinsichtlich seiner allgemeinen Züge zu skizzieren.

S. 347 wird zur Realisierung des subjektiven Begriffs vom höchsten Gut nur die Annahme eines moralischen Weltherrschers als nötig dargethan, sofern er die Uebereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit garantiert. Der Plan ist also noch durch die Definition der Ethikotheologie (S. 330) bestimmt; der Begriff des höchsten Guts und die Argumentierung durch denselben auf den moralischen Gottesbegriff verraten den Einfluss der Ideen der praktischen Vernunft. Das Festhalten des Planes der Ethikotheologie zeigt noch die S. 359 eintretende Religionsdefinition „als Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber". Jetzt erfolgt aus der Nebeneinandersetzung der Gottes- und Unsterblichkeitsidee (S. 360 ff.) die Bewegung der Darstellung auf die Religionsbestimmung S. 377 hin, auf dem Weg des Planes und der Religionsauffassung der religionsphilosophischen Skizze; es ist nämlich noch erinnerlich, dass das Kennzeichnende des Unterschieds dieser beiden Werke darin besteht, dass in der religionsphilosophischen Skizze die Freiheitsidee nicht diese ausgesprochene Uebergangsstellung zu den beiden anderen einnimmt wie in der Kritik der praktischen Vernunft; in der religionsphilosophischen Skizze wird sie deshalb einfach aus dem Dreiideenschema ausgeschieden, um nachher unter dem Begriff des höchsten Guts sich wieder in der Dreiheit der Ideen einzustellen, wobei aber die Gottesidee und die Unsterblichkeitsidee in dieser Reihenfolge nebeneinandergestellt werden, während sie in der Kritik der praktischen Vernunft in umgekehrter Reihenfolge und in dem dadurch ausgesprochenen logischen Abhängigkeitsverhältnis realisiert werden. Diese Merkmale des Planes der religionsphilosophischen Skizze finden sich auf S. 370, gerade an der Stelle, wo zuerst die Verbindung der Gottes- und Unsterblichkeitsidee erreicht ist. Die für die Fassung und Stellung

der Freiheitsidee im Sinne der religionsphilosophischen Skizze bezeichnende Stelle, welche wir schon früher in diesem Sinne citiert haben, lautet: „Unter den Thatsachen befindet sich merkwürdigerweise sogar eine Vernunftidee: das ist die Idee der Freiheit, deren Realität als einer besonderen Art von Kausalität (von welcher der Begriff in theoretischem Betracht überschwenglich sein würde) sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und diesen gemäss in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung darthun lässt. Es ist die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Thatsache ist und unter die scibilia mitgerechnet werden muss" (S. 370). (Vgl. Kritik der reinen Vernunft S. 608 u. 609.) Gleich im Anschluss hieran vollzieht sich dann die Koordination des höchsten Gutes, des Daseins Gottes und der Seelenunsterblichkeit „als Glaubenssachen" (S. 370). Damit ist die Ethikotheologie durch den Plan der religionsphilosophischen Skizze verdrängt. Die Darstellung zieht sogar die formalen Konsequenzen, indem sie „das Dasein Gottes" als Glaubenssache bezeichnet, während für die Ethikotheologie gerade die Zusammenlegung dieses gedachten „höchsten Wesens" mit dem „moralischen Gesetzgeber" das Problem bildet und der Begriff des „moralischen Weltherrschers" Glaubenssache ist. Zugleich verschwindet durch die Einführung des Freiheitsbegriffs jede Möglichkeit, den Grundgedanken der Ethikotheologie, dass nämlich der als moralischen Endzweck der Welt sich erfassende Mensch Subjekt der religionsphilosophischen Aussagen ist, in der Darstellung weiter zur Geltung zu bringen: die „Freiheitsidee" und die Idee des Menschen als „moralischen Endzwecks der Welt" sind nämlich sich ersetzende Wechselbegriffe und drücken beide dasselbe aus, dass der moralische Mensch Subjekt der Religionsphilosophie wird in dem Augenblick, wo er durch Erfahrung des Sittengesetzes sich über die Sinnlichkeit erhaben fühlt. Die ganze aufsteigende Entwicklung der Teleologie, welche zur moralischen Teleologie und damit zur Idee des moralischen Menschen als Endzwecks der Schöpfung führte, entspricht der Behandlung des Freiheitsproblems, indem sie die „praktische Freiheit" ja überall voraussetzen muss; dieses Verhältnis giebt sich schon darin kund, dass die Ethikotheologie (vgl. S. 330) ohne weitere Beziehungnahme auf das Freiheitsproblem sich nach dem moralischen Gottesbegriff orientiert. So bedeutet das Eintreten der „Freiheitsidee" in die Untersuchung der Ethikotheologie ein weiteres Zurücktreten des ursprünglichen Planes und der Voraussetzungen der Ethikotheologie.

Der jetzt dominierende Plan der religionsphilosophischen Skizze entwickelt sich konsequenter Weise, da die Freiheitsidee einmal ins Centrum geschoben ist, zum Plane der Kritik der praktischen Vernunft,

welche die Verbindungslinien nach diesem Centrum hin stärker hervortreten lässt und die Uebergangsstellung des Freiheitsbegriffs zum Prinzip erhebt. Diesen Punkt bezeichnet S. 376: „Dass von dem Uebersinnlichen auf dem Wege der Naturbegriffe gar keine Erkenntnis möglich ist, dass es dagegen auf dem moralischen (des Freiheitsbegriffes) gelingt, hat diesen Grund, dass hier das Uebersinnliche, was dabei zu Grunde liegt (die Freiheit) durch ein bestimmtes Gesetz der Kausalität, welches aus ihm entspringt, nicht allein Stoff zum Erkenntnis des anderen Uebersinnlichen (des moralischen Endzwecks und der Bedingungen seiner Ausführbarkeit) verschafft, sondern auch als Thatsache seine Realität in Handlungen darthut, aber eben darum auch keinen anderen als nur in praktischer Absicht (welche auch die einzige ist, deren die Religion bedarf) gültigen Beweisgrund abgeben kann.“ Unter dieser Voraussetzung ist es dann begreiflich, dass S. 377 am Schlusspunkte der ganzen skizzierten Entwicklung der Gedankengang der Kritik der praktischen Vernunft in seiner reinsten Form zum Ausdruck kommt. So vollzieht sich das successive Zurücktreten des Begriffes und Planes der Ethikotheologie samt ihren Problemen und Voraussetzungen dadurch, dass in Anlehnung an den subjektiven Begriff vom höchsten Gut zuerst der Gedankengang der religionsphilosophischen Skizze sich einstellt, welcher dann, einer konsequenten Ausbildung zustrebend, sich zum Plane der Kritik der praktischen Vernunft entwickelt. So wiederholt sich hier das Entwicklungsverhältnis, das wir schon in der Aufeinanderfolge der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der praktischen Vernunft feststellten. Die Aehnlichkeit erstreckt sich sogar auf die Inkonsequenzen, welche wir in dieser Aufeinanderfolge zu konstatieren hatten: als solche verzeichneten wir den Umstand, dass die Kritik der praktischen Vernunft von dem Augenblicke an, wo sie die Unsterblichkeits- und Gottesidee, in einer bestimmten Reihenfolge, welche durch das gegenseitige und durch das von dem Freiheitsbegriff bedingte logische Abhängigkeitsverhältnis sich als notwendig erwies, realisiert hat, ihre Voraussetzungen und ihren Plan hintansetzend, die drei Ideen in gleichwertiger Koordination und in der Reihenfolge der Kritik der reinen Vernunft durchgängig anführt, welche durch die Disposition der Dialektik der Kritik der reinen Vernunft gerechtfertigt ist. So findet sich auch von S. 370—377 der Kritik der Urteilskraft die feststehende Anordnung und Reihenfolge der Ideen: „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit.“

In einem Punkte hat sich die Anlage der auf Teleologie sich gründenden Ethikotheologie unüberwindbar gezeigt: indem sie es nicht zu einer Ersetzung des Ausdrucks „übersinnlich“ durch „intelligibel“

kommen liess, wie es in der Konsequenz des Ausdrucks „Unsterblichkeit der Seele“ und der Gedanken der praktischen Vernunft gelegen hätte. Dem entspricht auch, dass die Realisierung des höchsten Gutes immer als in „der“ Welt, niemals in „einer“ Welt eintretend gedacht ist, wodurch die Zusammenlegung der moralischen mit „der“ intelligiblen, oder „einer“ intelligiblen Welt, unmöglich wird. So nehmen diese Ausführungen der Ethikotheologie eine unklare Zwischenstellung ein, welche zwar die Verbindung des Sittengesetzes mit den Resultaten des kritischen Idealismus überall stillschweigend voraussetzt, es aber doch nicht vermag, in den entscheidenden Punkten die vollen Konsequenzen zu ziehen. Die unklare Mittelstellung zeigt sich deutlich in der Schwierigkeit der Subjektsbezeichnung. Subjekt der Ethikotheologie ist der Mensch als moralisches Wesen. Wie schon früher bemerkt, führt die religionsphilosophische Darstellung der Kritik der teleologischen Urteilskraft, wenn sie den „Menschen“ als Subjekt anführt, in einer Klammer „das vernünftige Wesen“ als Subjektserklärung ein (vgl. S. 328ff., 345ff.), ohne jemals das Verhältnis zwischen Vernunftwesen und Menschen, die hier nicht mehr identisch[1] zu sein scheinen, aufzuklären. So gehen, wie die Gedanken der Kritik der praktischen Vernunft und der Ethikotheologie, auch die beiderseitigen Subjekte in unklarem Verhältnis nebeneinander her.

Mit dem Höhepunkt der Herrschaft der Gedanken der praktischen Vernunft endet aber auch ihr Einfluss: S. 377—391, in der „Allgemeinen Anmerkung zur Teleologie“ kehrt der ursprüngliche Plan der Ethikotheologie, welche sich auf der Teleologie aufbaut, in der grössten von Kant je erreichten Klarheit wieder. In wundervoller Steigerung entwickelt sich der Gedankengang, bis er S. 385 die bekannte kantische Religionsdefinition zum zweitenmale (vgl. S. 359) erreicht. Hier, wo dieselbe in ihrem richtigen Gedankenzusammenhang eintritt, zeigt sie auch, wie sonst nirgends, ihren vollen Reichtum, der in dem Gedanken besteht, dass Religion nur dann möglich ist, wenn der Begriff Gottes als Weltherrschers zugleich mit dem Begriff Gottes als moralischen Gesetzgebers erreicht und verbunden ist: „Auf solche Weise führt Moraltheologie auch unmittelbar zur Religion, d. i. der Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote, weil die Erkenntnis unserer Pflicht und des darin uns durch Vernunft auferlegten Endzwecks den Begriff von Gott zuerst bestimmt hervorbringen konnte, der also schon in seinem Ursprunge von der Verbindlichkeit gegen dieses Wesen unzertrennlich ist, anstatt dass, wenn der Begriff vom

[1] Vgl. z. B. S. 328, „von dem Menschen nun (und so jedem vernünftigen Wesen in der Welt) etc.“.

Urwesen auf dem bloss theoretischen Wege auch bestimmt gefunden werden könnte, es nachher noch mit grosser Schwierigkeit, vielleicht gar Unmöglichkeit, es ohne willkürliche Einschiebung zu leisten, verbunden sein würde, diesem Wesen eine Kausalität nach moralischen Gesetzen durch gründliche Beweise beizulegen, ohne die doch jener angeblich theologische Begriff keine Grundlage zur Religion ausmachen kann" (S. 385 u. 386). Es offenbart sich hier, dass die kantische Religionsdefinition ihrem innersten Gehalt nach auf teleologische und ethikotheologische Gedanken zurückgeht und nur unter Berücksichtigung derselben voll erfasst werden kann. Als solche aber widerstrebt sie, wenn sie ihr eigenes Wesen erfasst, der Verbindung der Resultate des kritischen Idealismus mit dem Sittengesetz, welche in der Realisierung ihrer Gottesidee das wirklich teleologische Element durch Uebernahme des Unsterblichkeitsgedankens ausscheidet, Gott nur als Garanten der Realisierung des höchsten egoistischen Gutes für das Stadium der Unsterblichkeit einführt (wobei letzterer Begriff selbst wieder den Voraussetzungen des kritischen Idealismus widerspricht) und die Religion in der Verknüpfung der drei Ideen „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit" untereinander sich vollenden lässt.

So stehen wir am Endpunkte dieser langen Untersuchung vor einem Antagonismus zwischen der Religionsauffassung und Religionsdefinition KANT's einerseits und dem Religionsbegriff, welchen die Religionsphilosophie des kritischen Idealismus aus sich heraus entwickelt, andererseits.

Fassen wir noch zum Schluss das Ergebnis der Untersuchung der Kritik der Urteilskraft in Hinsicht auf die kantische Religionsphilosophie zusammen.

KANT sucht hier durch die ästhetische und teleologische Urteilskraft, unter Voraussetzung ihrer gegenseitigen Selbständigkeit, eine Verbindung zwischen Verstand und praktisch-moralischer Vernunft herzustellen. Trotz wertvoller Ansätze missrät der auf dem Gebiete der ästhetischen Urteilskraft unternommene Versuch wegen Herübernahme eines unkritischen ästhetischen Kunst- und Zweckmässigkeitsbegriffs. Für das Gebiet der teleologischen Urteilskraft wird der Versuch mit strenger Folgerichtigkeit bis zu dem Punkte durchgeführt, wo die Ethikotheologie sich auf der Teleologie aufbaut; von hier ab macht sich dann der Einfluss des in Hinsicht der Grundlagen der Ethikotheologie unkritischen Begriffs vom höchsten Gut geltend, und auch der kantische Versuch, auf dem Gebiete der teleologischen Urteilskraft einen religionsphilosophischen Bau aufzuführen, wird nicht konsequent zu Ende geführt, weil für den letzten Teil des Baues das Material, welches schon

für die religionsphilosophische Skizze und für die Kritik der praktischen Vernunft zur Verwendung kam, wieder benutzt wird. Die Herübernahme anders orientierter Gedanken ist dadurch ermöglicht, dass die Moraltheologie in manchen Punkten über die starren Formen der Kritik der praktischen Vernunft hinaus, durch das moralische Interesse getrieben auf den reicheren Gedankengehalt der religionsphilosophischen Skizze zurückgreift. Einmal aufgenommen können manche dieser Gedanken sich mit der Moraltheologie nicht verbinden und machen unter sich noch einmal die Entwicklung zum Gedankenaufbau der Kritik der praktischen Vernunft durch. Diejenige Gedankenreihe der religionsphilosophischen Skizze hingegen, welche auf die generelle Betrachtungsweise angelegt ist, erfährt in der Ethikotheologie ihre weitere Entwicklung auf die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft hin. Durch den Begriff der moralischen Menschheit als Endzweck der Welt wird in der Ethikotheologie die sittliche Wertung irdischer Zustände als Güter, das Zurücktreten des sittlichen Interesses an der Fortdauer unserer Existenz, die Beziehung des Gottesbegriffes auf das „ethische gemeine Wesen“ und der moralische Glückseligkeitsbegriff vorbereitet, welche Grössen dann in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft in ihrer reinen Fassung den Gedankenfortschritt bedingen. Ohne die vorhergehende Ethikotheologie wäre die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft in dem Entwicklungsgang der kantischen Religionsphilosophie unbegreiflich. Die Ethikotheologie nimmt die Gedanken wieder auf, welche die Ausbildung der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus in der Kritik der praktischen Vernunft aus der kantischen Religionsphilosophie ausgeschieden hatte; sie giebt ihnen eine konsequentere Fassung, sie trägt an sie die tiefere Fassung des Sittengesetzes heran, wodurch sie eine Bereicherung ihres moralischen Wertes erhalten. Zur vollen Klarheit jedoch vermag die Ethikotheologie diese Gedanken nicht auszubilden, weil sie sich der mit ihnen verbundenen höheren Problemstellung der Freiheitsfrage nicht bewusst ist. So weist die Ethikotheologie nach vorwärts auf die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, nach rückwärts auf die religionsphilosophische Skizze; in der geringen Berührung mit der Kritik der praktischen Vernunft zeigt sie, dass die kantische Religionsphilosophie in einem Entwicklungsstadium begriffen ist, welches sich als Fortbewegung von der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus darstellt. In der Kritik der Urteilskraft kämpfen die Ausdrücke übersinnlich und intelligibel noch um die Gleichberechtigung. In der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ist der Kampf entschieden zu Gunsten des Ausdrucks übersinnlich.

Fünfter Teil.

Allgemeiner Schlussrückblick.

Wir haben an den vier[1] für die kantische Religionsphilosophie hauptsächlich in Betracht kommenden Schriften die Untersuchung nach der in der allgemeinen Einleitung vorausgesehenen Weise geführt. Jeder Gedankengang ist für sich untersucht, und erst, nachdem er so ergründet ist, mit den Gedankengängen anderer Schriften verglichen und in Beziehung gesetzt. Damit ist in der Darstellung der kantischen Religionsphilosophie schon die Lösung der Frage, welche wir in der allgemeinen Einleitung aufwarfen, vorbereitet. Sie bezieht sich darauf, ob und inwiefern eine auf der Grundlage des kritischen Idealismus sich erhebende Religionsphilosophie möglich ist.

Ueberblicken wir in grossen Zügen die Entwicklung der kantischen Religionsphilosophie, wie dieselbe sich auf Grund unserer Untersuchungen darstellt. Hinsichtlich der Abfassungszeit und der Gedankenentwicklung bildet die religionsphilosophische Skizze das erste Glied, welches für den von uns betrachteten Entwicklungsabschnitt in Betracht kommt. Das Kennzeichen dieser religionsphilosophischen Skizze besteht in der Unentwickeltheit und der Unvermitteltheit des Nebeneinanders zweier grosser Gedankengänge, welche in dem weiteren Verlauf der Entwicklung der kantischen Religionsphilosophie in immer schär-

[1] In den Kreis der vorliegenden Untersuchung liessen sich noch die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785) und der „Streit der Fakultäten" einfügen. Die erstere Schrift ist hier nicht behandelt, weil ihre Gedanken in der Kritik der praktischen Vernunft uns zum grossen Teil wieder begegnen. Der „Streit der Fakultäten" ist von mehr zeitgeschichtlichem als religionsphilosophischem Interesse: er zeigt Kant's Stellung zum wissenschaftlichen Betrieb der Theologie seiner Zeit. In der vorliegenden Untersuchung kam es hauptsächlich darauf an, die Hauptstationen in dem Entwicklungsgang der kantischen Religionsphilosophie zu fixieren; hierfür reicht die Betrachtung der vier behandelten Hauptschriften aus.

feren Umrissen sich von einander abheben. Der erste derselben, welcher auf die generelle Betrachtungsweise angelegt ist und die moralische Menschheit als solche zum Subjekt hat, erscheint wieder in der Kritik der Urteilskraft und vollendet sich in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Der zweite Gedankengang, welcher das isolierte moralische Wesen zum Subjekt hat, entwickelt sich zu seiner vollen Konsequenz und Einseitigkeit in der Darstellung der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus, welche die Kritik der praktischen Vernunft giebt. Auf die letztere weist schon die Dreiheit der Grössen hin, welche in der religionsphilosophischen Skizze behandelt werden. Diese drei Grössen sind aber hier noch keine „Ideen“, was sich besonders darin zeigt, dass die Verbindung der praktischen Idee der Freiheit mit der transcendentalen Idee der Freiheit zurückgewiesen wird. Auch das „künftige Leben“ und der Gottesbegriff erscheinen in einer mehr populär gehaltenen Form. Es fehlt der religionsphilosophischen Skizze die konsequente Anlehnung an die Bestimmungen des kritischen Idealismus und die Tiefe der späteren kantischen Auffassung des Sittengesetzes. Die erste Bestimmung hat sich im religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik zur vollen Klarheit entwickelt, während die Kritik der praktischen Vernunft diesen Plan, durch das sittliche Interesse genötigt, wieder durchbricht.

Die zweite Stufe in dem betrachteten Entwicklungsgang bildet der religionsphilosophische Plan der transcendentalen Dialektik. Er geht darauf aus, den Ideen, welche für die Vernunft im theoretischen Gebrauch überschwenglich sind, durch die Vernunft im praktischen Gebrauch Realität zu sichern, wobei vorausgesetzt wird, dass diese Ideen in dem Uebergang von dem theoretischen auf das praktische Gebiet keine Umwandlung erfahren, sondern die Form behalten, in der sie gemeinsamer Besitz der Vernunft im theoretischen und im praktischen Gebrauch sind. Die praktische Orientierung ist für diese Ideen in der transcendentalen Dialektik nicht klar durchgeführt; die Frage, inwiefern in dem Dreiideenschema sich der moralisch-religiöse Gehalt des Systems der transcendentalen Ideen darstellt, ist weder klar gestellt noch eindeutig gelöst. Wir fanden zwei Ansätze, um diese Verengerung des Systems der transcendentalen Ideen zum Dreiideenschema darzustellen. Der eine, hauptsächlich auf S. 290 der Kritik der reinen Vernunft zu Tage tretende Ansatz führt die drei Ideen auf die psychologischen, kosmologischen und theologischen Kontroversen zurück; der zweite Versuch, welcher uns auf S. 385 der Kritik der praktischen Vernunft entgegentritt, leitet das Dreiideenschema und den systematischen Zusammenhang der drei Ideen direkt von dem „System der kosmologi-

schen Ideen" ab. Gerade bei dieser Ableitung aber zeigt es sich, dass durch die praktische Orientierung die Ideen eine Wandlung erfahren, welche es fraglich erscheinen lässt, ob sie nach ihrer praktischen Realisierung noch auf dem Boden des kritischen Idealismus stehen. Diese Schwierigkeit tritt in der Kritik der reinen Vernunft zurück, weil die praktische Orientierung nur für eine Idee, die Idee der Freiheit durchgeführt wird, während die beiden anderen im unklaren Uebergangsstadium beharren. Durch die ausführlichere Behandlung der Freiheitsidee wird in dem religionsphilosophischen Plane der transcendentalen Dialektik die Stellung und Bedeutung bezeichnet, welche diese Idee in der Ausführung der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus einnehmen wird. Der religionsphilosophische Plan der transcendentalen Dialektik selbst ist nie zur Ausführung gekommen; damit ist zugleich gesagt, dass die Religionsphilosophie des kritischen Idealismus in keiner kantischen Schrift in voller Konsequenz dargestellt ist.

Als drittes Glied in der Entwicklung der kantischen Religionsphilosophie stellt sich die Kritik der praktischen Vernunft dar. Sie spricht nicht mehr von der reinen Vernunft im theoretischen und im praktischen Gebrauch, sondern sie setzt zwei selbständige Gebiete voraus, das Gebiet der reinen theoretischen Vernunft und das Gebiet der reinen praktischen Vernunft. Durch die so ausgedrückte Selbständigkeit dieser beiden Grössen ist der religionsphilosophische Plan der Kritik der praktischen Vernunft bestimmt; er besteht in der Aufstellung und Realisierung von drei Postulaten auf dem Gebiete der praktischen Vernunft, wobei im Augenblick der Realisierung die Identität der realisierten Postulate mit Ideen der theoretischen Vernunft einleuchten soll. Der in der Kritik der praktischen Vernunft wirklich zur Ausführung kommende Plan ist ein Kompromiss zwischen dem religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik und dem ursprünglichen Plan der Kritik der praktischen Vernunft. Es wird zuerst die Idee der Freiheit nach dem religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik realisiert; auf diesem Unterbau vollzieht sich die Aufstellung und Realisierung der beiden Postulate. Nach erfolgter Realisierung dieser Grössen sucht die Darstellung drei Postulate den drei Ideen gleichzusetzen und so den wirklich zur Ausführung gekommenen Plan mit dem ursprünglichen Plan der Kritik der praktischen Vernunft gleichzusetzen und den letzteren mit dem religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik zu identifizieren. Dieses Verfahren bedeutet die Selbstauflösung der Gedankengänge der Kritik der praktischen Vernunft.

Welches sind die Folgen dieser Selbstauflösung in Hinsicht auf die Möglichkeit einer auf dem kritischen Idealismus sich erbauenden Religionsphilosophie? Zur Beantwortung dieser Frage ist es von Interesse, sich den Moment, wo das Einfügen des Schlusssteines den Bau der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus zusammenstürzen macht, noch einmal zu vergegenwärtigen. Den Anfangspunkt des Zusammensturzes bezeichnet der Augenblick, wo nach der Realisierung der drei Grössen die Ordnung und die gegenseitige Abhängigkeit, in der sie realisiert wurden, vergessen wird; die Ideen treten in derselben Reihenfolge und in derselben Koordination ein, wie in der religionsphilosophischen Skizze; die Thatsache der praktischen Realisierung derselben wird aufgehoben dadurch, dass die Voraussetzungen, unter welchen dieselbe erfolgte, bei Seite gelassen werden. Es zeigt sich so in der kantischen Darstellung selbst, dass der Zusammenhang, welchen die Kritik der praktischen Vernunft unter den zu realisierenden Grössen herstellt, um sie aus der alleinigen Thatsache des Sittengesetzes abzuleiten, nur ein scheinbarer ist, und dass — wie schon die Untersuchung bei der Postulatsaufstellung zeigte — mit jedem Postulat, im Augenblick, wo es realisiert wird, das andere zugleich gesetzt ist; die beiden dort verhandelten Postulate sind eigentlich identisch. In jenem Gedankengang war die Freiheit kein Postulat, sondern sie bildete die Voraussetzung desselben. Nun tritt später die Freiheit, wo es sich darum handelt nachzuweisen, dass die Postulate der praktischen Vernunft nur die versittlichten Ideen der theoretischen Vernunft sind, in die Dreizahl der Postulate ein; der Umstand, dass hier die Freiheit als Postulat bezeichnet wird, entzieht dem ganzen vorherigen Gedankenaufbau seine Stütze. So löst sich die Untersuchung selbst auf, gerade in dem entscheidenden Augenblick, wo durch die Gleichsetzung der Postulate mit den Ideen die praktische Vernunft die Konincidenz ihrer Resultate mit der theoretischen Vernunft nachweisen will, und so die Ergebnisse der moralischen Untersuchung als auf den kritischen Idealismus angelegt darthun will. Damit ist die Möglichkeit einer auf dem Grund des kritischen Idealismus sich aufbauenden Religionsphilosophie durch die rein formale Würdigung der kantischen Untersuchung als illusorisch dargethan. Die Thatsache des Sittengesetzes an sich führt nicht auf das moralische Aequivalent der spekulativen Vernunftideen.

Zu demselben Resultat kommt die Prüfung der Ergebnisse der praktischen Vernunft hinsichtlich ihres Verhältnisses zum kritischen Idealismus, wenn man den Freiheitsbegriff und die beiden Postulate der Kritik der praktischen Vernunft in ihrer vollendeten Form unter-

sucht. Man gelangt hier für die drei moralisierten Ideen zu folgendem Dilemma: entweder das moralische Interesse ist für die Art ihrer Motivierung und Formulierung massgebend; dann wird die Möglichkeit ihrer praktischen Realisierung durch die Bestimmungen des kritischen Idealismus nicht garantiert, da die für letzteren in Frage kommenden Gegensätze das moralische Interesse gar nicht berühren; oder — um den zweiten Stand des Dilemmas zu berühren — die Postulate werden nach den Voraussetzungen des kritischen Idealismus normiert, dann vermögen sie nicht mehr das sittliche Interesse, von dem sie auszugehen behaupten, zu befriedigen. Dies gilt für den Freiheitsbegriff, für die Unsterblichkeitsidee, für den Gottesbegriff und für die diese Dreiheit in sich befassende Idee einer moralischen Welt. Bringt man auf diese Ideen behufs der Möglichkeit ihrer praktischen Realisierung die Gegensätze von Erscheinungswelt und intelligibler Welt zur Anwendung, unter steter Berücksichtigung der Bestimmungen des kritischen Idealismus, so verlieren sie jede sittliche Bestimmtheit: die moralische Welt fällt mit der intelligiblen Welt zusammen, das Sittengesetz ist Prinzip der Kausalität derselben und die empirisch gegebene Erscheinungswelt ist nur die zeiträumliche Erfassung der an sich moralischen intelligiblen Welt. So ist die Grundlage der praktischen Vernunft, die Art der Thatsache des Sittengesetzes zerstört, indem es mit den Gegensätzen von sinnlich und intelligibel so in Beziehung gebracht wird, dass es in der Konsequenz dieses Verhältnisses liegt, das Nichtsittliche mit der Sinnlichkeit zu identifizieren und das Böse in der Erfassung des Intelligiblen in seiner zeiträumlichen Erscheinungsweise gegründet zu sehen. Die Annahme des letzteren Falles widerstreitet aber gerade der kantischen Fassung des Sittengesetzes. So bricht auch auf diesem Punkte der volle Gegensatz des Wesens des kantischen kritischen Idealismus und des Wesens des kantischen Sittengesetzes durch und lässt die Unmöglichkeit erkennen, die beiden widerstrebenden Faktoren zu dem einheitlichen Produkt einer auf dem Boden des kritischen Idealismus sich aufbauenden Religionsphilosophie zu verbinden.

Zu demselben Resultat führte uns eine Bemerkung hinsichtlich des Schlusses der Kritik der praktischen Vernunft; hier zeigt sich das Zurücktreten der Möglichkeit der Aufrechterhaltung des sittlichen Interesses nach erfolgter Zusammenlegung der moralischen mit der intelligiblen Welt darin, dass das Auge, den Blick starr auf das Jenseits gerichtet, den Weg nicht finden kann, der zu einer moralischen Beurteilung und Würdigung der diesseitigen Zustände führt. So ist, auf welchem Punkt die Untersuchung auch einsetzt, das Resultat dasselbe: eine nach den Voraussetzungen des kritischen Idealismus nor-

mierte und orientierte Religionsphilosophie ist ein sich selbst zersetzendes Produkt; die widerstrebenden Kräfte halten sich das Gleichgewicht, so lange sie ihre volle Intensität nicht erreicht haben; so kann die religionsphilosophische Skizze die Vernunft in theoretischem und in praktischem Gebrauche vereinigen; die Kritik der praktischen Vernunft aber kann nicht mehr die versuchte Verbindung der praktischen Vernunft mit der theoretischen Vernunft erreichen: die vollendete Religionsphilosophie des kritischen Idealismus löst sich selbst auf.

Die späteren Gedankengänge führen nur die Trümmer des geborstenen Baues der Kritik der praktischen Vernunft mit sich; dieselben heben sich scharf von den neuen Gedanken ab und widerstreben jeder neuen Verbindung. So begegneten wir in der Ethikotheologie einem unter dem Einfluss der Kritik der praktischen Vernunft stehenden Begriff vom höchsten Gut und im Gefolge davon einem denselben Einfluss verratenden Begriff der Unsterblichkeit. Diese beiden fremden Gedanken verhinderten die Vollendung der Ethikotheologie nach dem Plane, welcher derselben durch die Verbindung mit der allgemeinen Teleologie vorgezeichnet ist. In der Darstellung der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ tritt der Einfluss des Gedankengangs der Kritik der praktischen Vernunft vollständig zurück. Der Begriff der Unsterblichkeit kommt fast nicht vor; die hypothetische Setzung des „zukünftigen Lebens“ zeigt, dass die Fortdauer unserer Existenz nicht durch das Interesse der sittlichen Vollendung gefordert ist; der Begriff der moralischen Welt, zugleich auch die Idee des höchsten Gutes, haben eine Beziehung auf die sittliche Gemeinschaft erhalten, welche keinen Versuch der Realisierung dieser Grössen auf intelligiblem Gebiet nahelegt.

So bildet die Kritik der praktischen Vernunft den Höhepunkt desjenigen Gedankenganges in der kantischen Religionsphilosophie, welcher die Verbindung derselben mit den Bestimmungen und Voraussetzungen des kritischen Idealismus erstrebt. Die Hinbewegung auf diesen Punkt stellt sich in einem Gedankengang der religionsphilosophischen Skizze dar; die Abwärtsbewegung von der erreichten Höhe drückt sich in dem successiven Zurücktreten der Gedanken der Kritik der praktischen Vernunft in der Darstellung der Ethikotheologie und der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft aus.

Zu ebenderselben Einsicht gelangt die Untersuchung, wenn sie jeden der für die kantische Religionsphilosophie in Frage kommenden Begriffe durch die Reihe der behandelten Schriften hindurch verfolgt. Die vorliegende Untersuchung ist nach dem Begriffe orientiert, der im natürlichen Mittelpunkt der kantischen Darstellung steht und so sich

für den schwierigen Gang als Leitstern darbietet: es ist das Problem der Freiheit, sofern es einerseits durch das moralische Bewusstsein immer wieder aufgestellt wird, andererseits durch den kritischen Idealismus immer wieder in Lösungsnähe gerückt scheint. An diesem Problem und seiner Behandlung lassen sich die Stadien der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus am klarsten nachweisen; zugleich zeigt sich die Unmöglichkeit der Vereinigung der Thatsache des Sittengesetzes mit den Bestimmungen des kritischen Idealismus als in dem Wesen des letzteren begründet. Zunächst zeigte die Untersuchung, dass in der konsequenten Behandlung des moralischen Freiheitsproblems durch die Mittel des kritischen Idealismus eine Identifizierung des erkennenden Subjekts mit der moralischen Persönlichkeit vollzogen wird, welche dann die Voraussetzung aller weiteren Aussagen bildet. Hierdurch wird dem Freiheitsproblem[1] der sittliche Charakter genommen. Im weiteren Verlaufe der Untersuchung wurden wir schrittweise darauf geführt, die Unmöglichkeit der Gleichsetzung der beiden Subjekte in dem Umstande begründet zu finden, dass das Gebiet der Erscheinungen, auf welches sich diese beiden Subjekte beziehen, für jedes ein verschiedenes ist, wobei die Schwierigkeit darin besteht, dass das erkennende Subjekt, sofern es sich auf die Erscheinungswelt als Ganzes richtet, das Gebiet der Erscheinungen, auf welches sich die moralische Persönlichkeit bezieht, unterschiedslos in dem seinen begreift, ohne dass es, bei konsequenter Durchführung des kritischen Idealismus möglich ist, ein Prinzip aufzuzeigen, durch welches die in Frage kommende Scheidung vollzogen werden könnte; es handelt sich um die Abgrenzung des Gebietes menschlicher Handlungen von den Erscheinungen allgemein. Dieselbe ist für die Betrachtungsweise des kritischen Idealismus nicht durchführbar; überall gehen die Schwierigkeiten des Freiheitsproblems zuletzt auf diese Frage zurück; in ihrer allgemeinsten Form trat sie uns in der bei der Untersuchung der Kritik der Urteilskraft behandelten Frage: wie wird Natur zur Kunst? — entgegen; hier wurde zugleich die letzthinige Unmöglichkeit der Lösbarkeit der Frage eingesehen.

[1] Erst nachträglich bin ich durch die Lektüre von Fr. Jodl's „Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie" auf die merkwürdigen Berührungspunkte zwischen den Resultaten der dort erfolgten Behandlung des kantischen Freiheitsbegriffs und der vorliegenden Ausführung über diese Frage im Rahmen der religionsphilosophischen Untersuchung, aufmerksam geworden. Es kommen hier hauptsächlich in Betracht S. 31—38 des zweiten Bandes von Jodl's Werk. Der Ausgangspunkt seiner Untersuchungen ist jedoch ein ganz anderer als der oben gewählte.

Für das erkennende Subjekt giebt es nur Erscheinungen, keine Handlungen. Es giebt nur eine Erscheinungswelt, welche die zeiträumliche Erfassung einer problematischen intelligiblen Welt ist. Nun aber erfolgt die Realisierung dieser intelligiblen Welt, im Hinblick auf die Thatsache des Sittengesetzes, gerade von diesem unmöglich zu fixierenden begrenzten Gebiet der Erscheinungen als Handlungen aus, indem das Subjekt eine Reihe von Erscheinungen auf seine intelligible Kausalität zurückführt und sie als Handlungen darstellt. Darin besteht in letzter Linie der Widerspruch, auf der Thatsache des Sittengesetzes die praktische Annahme der intelligiblen Welt gründen zu wollen. Dieses Verfahren wäre KANT zur Unmöglichkeit geworden, wenn er für die Bestimmung des Verhältnisses der intelligiblen Welt zur Erscheinungswelt, konsequenter als er es gethan, jede Analogie dieses Verhältnisses mit dem Verhältnis von Grund und Folge ausgeschlossen und ein absolutes Parallelitätsverhältnis statuiert hätte. Nur dadurch, dass er diesem Verhältnis einigen Spielraum lässt, ist es möglich hinsichtlich der Aussagen über das Intelligible von den menschlichen Handlungen zu den Erscheinungen fortzuschreiten und in dem Sittengesetz „das Gesetz der Kausalität der intelligiblen Welt“ statuieren zu wollen. Durch die Thatsache des Sittengesetzes gestaltet sich die Vorstellung des Verhältnisses des Intelligiblen zu der zeiträumlichen Erfassung desselben als Handlung nach Analogie des Verhältnisses von Grund und Folge, während das Intelligible als problematischer Begriff des erkennenden Subjekts in absolutem Parallelitätsverhältnis zur Erscheinungswelt steht. Dies ist der letzte und tiefste Gegensatz, in welchen die Thatsache des Sittengesetzes, in der kantischen Fassung, zu den Voraussetzungen des kritischen Idealismus tritt.

Verdeckt wird dieser Gegensatz, so lange die moralische Untersuchung die Untersuchungsmethode des kritischen Idealismus beibehält und mit der Isolierung des Subjekts operiert, weil nur bei dieser Voraussetzung für ein Bewusstsein die Möglichkeit gegeben ist, das erkennende Subjekt und die moralische Persönlichkeit so zu identifizieren, dass die letztere in der ersteren aufgeht. Es liegt in der Konsequenz der Thatsachen, dass die Kritik der praktischen Vernunft als die vollendetste Ausprägung der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus diese Untersuchungsmethode von Anfang bis zu Ende fast ausnahmslos beibehält und an der Stelle, wo sie dieselbe für einen Augenblick ausser Acht lässt, auf eine andere Formulierung des Freiheitsproblems, welche erst in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft voll erreicht ist, hingedrängt wird. In dem Umstande, dass mit der Auf-

gabe der Isoliertheit des Subjekts zugleich die Voraussetzungen und Problemformulierungen des kritischen Idealismus preisgegeben werden, zieht die Fassung der erkenntnistheoretischen Frage bei Kant ihre letzten Konsequenzen: das moralische Subjekt kann aus seiner Isoliertheit nicht heraustreten, weil die anderen moralischen Subjekte für es gar nicht existieren, weil es sie nur als Erscheinungen erfasst, ohne ihr intelligibles Wesen anders ergründen zu können, als das einer Erscheinung überhaupt. Die Thatsache des Sittengesetzes steht nur für das erkennende Subjekt, im Augenblick, wo es ein Prinzip entdeckt, eine Reihe von Erscheinungen als Handlungen auf sich selbst als intelligiblen Grund zurückzuführen, fest. In dem Augenblicke, wo es die moralische Bedingtheit für andere Erscheinungen voraussetzt, überschreitet es die Grenze, welche die erkenntnistheoretische Einsicht ihm setzt, indem es, ohne Erscheinungen mit sich selbst als Subjekt in Verbindung zu setzen, dieselben als Handlungen, ohne Berechtigung, von Erscheinungen schlechthin unterscheidet und sie auf einen intelligiblen Grund zurückführt. Für die konsequente Verbindung der Thatsache des Sittengesetzes mit den Voraussetzungen des kritischen Idealismus giebt es keine moralische Menschheit und kein Gebiet moralischer Handlungen ausser dem erkennenden Subjekt und dem Kreis der Erscheinungen, welchen es durch die Thatsache des Sittengesetzes auf sich selbst bezieht. Will es auf Grund der Thatsache des Sittengesetzes das Intelligible praktisch realisieren, so muss es von seiner Isoliertheit aus sogleich den Kreis auf die ganze Erscheinungswelt ausdehnen und für jede Erscheinung einen intelligiblen Grund in Verbindung mit der Thatsache des Sittengesetzes statuieren: es ist dies die konsequente Zusammenlegung der moralischen Welt mit der intelligiblen Welt, wodurch die auf der Thatsache des Sittengesetzes basierte Religionsphilosophie sich selbst aufhebt.

So besteht ein bis auf die letzten Gründe zu verfolgender unlöslicher Widerspruch zwischen den Voraussetzungen des kritischen Idealismus und der Thatsache des Sittengesetzes, welcher jede auf einer Verbindung dieser beiden Faktoren beruhende Religionsphilosophie unmöglich macht, indem die konsequente Geltendmachung des einen Faktors die Wirkung des anderen neutralisiert. In dem Verhältnis dieser beiden Faktoren zu einander liegen die beiden Linien begründet, welche wir durch die ganze kantische Religionsphilosophie hindurch verfolgen konnten.

In der Schlusszusammenfassung haben wir die Ergebnisse derjenigen Gedankengänge in den kantischen Schriften vergleichend zusammengestellt, bei welchen ein Prävalieren des kritisch-idealistischen

Faktors über den moralischen konstatierbar ist: es ist die kantische Religionsphilosophie als Religionsphilosophie des kritischen Idealismus. Ihre vollendetste Fassung hat die mit den so formulierten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen verbundene Religionsphilosophie bei Kant in der Kritik der praktischen Vernunft erreicht. Nur mühsam ist hier der zwischen den beiden Elementen sich geltendmachende Widerspruch verdeckt und die Thatsache verhüllt, dass mit dem Eintreten der Zusammenlegung der intelligiblen mit der moralischen Welt die Sittlichkeit und die Formulierung des Sittengesetzes im Sinne Kant's aufhören. Die konsequente Weiterführung dieser Linie in der modernen Religionsphilosophie leistete derjenige, welcher die kantische Erkenntnistheorie in ihre äussersten Konsequenzen ausbilden konnte, weil er Kant's sittliche Tiefe nicht besass: es war Schopenhauer. Er hat die Konsequenzen gezogen, welche Kant, weil sein Blick immer zugleich auf die Thatsache des Sittengesetzes abschweifte, nicht ziehen konnte. Kant vermag die Ideen nicht in der Fassung zu realisieren, wie sie durch die transcendentalen Hypothesen gegen jeden Angriff sicher gestellt sind; das sittliche Interesse nötigt ihn, über diese Fassung, welche in Ansehung des kritischen Idealismus die vollendetste ist, hinauszugehen, wodurch die Ideen der Fortdauer unserer Existenz und der Freiheit die richtige Prägung des kritischen Idealismus nicht mehr aufweisen. So ist es nicht zufällig, wenn Schopenhauer in der Frage der Fortdauer unserer Existenz oder der Freiheit immer wieder auf die transcendentalen Hypothesen zurückgreift und mit der Kritik erst an dem Punkte einsetzt, wo Kant die Thatsache des Sittengesetzes in die Untersuchung eintreten lässt. Er vollendet die Entsittlichung, welche im Prinzip schon in der Konsequenz der Darstellung der kantischen Kritik der praktischen Vernunft liegt, dadurch, dass er das Sittengesetz in der kantischen Fassung aufhebt, die Identifizierung des erkennenden Subjekts mit der moralischen Persönlichkeit völlig durchführt, das Verhältnis der intelligiblen zur Erscheinungswelt mit Zurückweisung jeder Vorstelligmachung nach Analogie des Verhältnisses von Grund und Folge fasst und keine Unterscheidung zwischen menschlicher Handlung und dem Gebiete der allgemeinen Erscheinungen versucht. Damit ist zugleich gegeben, dass er zwecks der Realisierung des Intelligiblen von einem Prinzip ausgehen muss, welches nicht, wie die Thatsache des Sittengesetzes bei Kant, nur auf einen bestimmten Kreis von Erscheinungen sich beziehend gegeben ist, sondern auf die Verhältnisbestimmung zwischen jeder Erscheinung und dem Intelligiblen anwendbar ist, wobei jedoch der Ausgangspunkt von dem erkennenden Subjekt allein genommen werden kann. So vollendet sich

die Entsittlichung der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus in der Willenstheorie von SCHOPENHAUER, und die sittliche Indifferenz des abendländischen erkenntnistheoretischen Problems, welche bei KANT überwunden schien, bricht in dem Augenblicke wieder durch, wo eine auf KANT fussende Persönlichkeit, ohne die sittliche Tiefe des Gründers des kritischen Idealismus zu begreifen, die Resultate der Kritik der reinen Vernunft zu sichten und konsequent durchzubilden beginnt.

KANT war weniger konsequent, aber er war tiefer; so geht die kantische Religionsphilosophie nicht in der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus auf und in derselben zugleich auch unter, sondern neben letzterer geht ein religionsphilosophischer Gedankengang her, bei welchem das sittliche Element prävaliert und die kritisch idealistischen Voraussetzungen zerstört. Wir verfolgten diesen Gedankengang in der religionsphilosophischen Skizze, wo in der Beziehung des Begriffes der moralischen Welt auf die sittliche Menschheit und in der Realisierung des moralischen Gottesbegriffes in Hinsicht dieser sittlichen Gemeinschaft die charakteristischen Merkmale dieser Gedankenlinie sich schon ankündigen; dies zeigt sich auch in dem Umstande, dass in diesem Gedankengang der religionsphilosophischen Skizze die Idee des zukünftigen Lebens keine Stelle hat. In der Kritik der praktischen Vernunft tritt dieser Gedankengang vollständig zurück; er liegt jedoch dem Plane der Kritik der Urteilskraft zu Grunde, was sich ganz allgemein in der Fassung des dort vorkommenden Begriffs des Uebersinnlichen in seinem Verhältnis zum Intelligiblen kund giebt; er beherrscht den Grundbau und den Aufbau der Ethikotheologie bis zu dem Augenblick, wo dieselbe ihren auf die sittliche Gemeinschaft gerichteten Begriff vom höchsten Gut gegen den nach der Isoliertheit des Subjekts normierten Begriff vom höchsten Gut in der Kritik der praktischen Vernunft eintauscht und dadurch zugleich den im Gefolge des letzteren Begriffes stehenden Gedankengang der Realisierung der Gottesidee und nachträglich auch noch die Unsterblichkeitsidee aufnimmt. In voller Reinheit, nur verdeckt durch die Anlehnung an den dogmatischen Sprachgebrauch, erscheint der in der Ethikotheologie vorbereitete Gedankengang dann in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, wo die moralische Persönlichkeit Subjekt der ganzen Darstellung ist, in Hinsicht welcher die Probleme erfasst und gelöst werden. So wird das Freiheitsproblem zur Frage: Wie ist die Bildung der moralischen Persönlichkeit möglich? Auf eine Lösung des Problems an sich wird verzichtet, da dieselbe jenseits der Grenze unseres Begreifens liegt. So viel aber ist klar: die moralische Persönlichkeit

ist das Produkt einer moralischen Entwicklung, welche sich in der moralischen Bedingtheit der Handlungen hinsichtlich ihres Naturzusammenhanges darstellt; möglich aber ist die moralische Entwicklung nur in der moralischen Gemeinschaft; so wird hier der Begriff des höchsten Guts als vollendeter moralischer Gemeinschaft erreicht, wobei die Möglichkeit der sittlichen Würdigung irdischer Verhältnisse gegeben ist; die Realisierung des Gottesbegriffs erfolgt in Ansehung der Möglichkeit eines ethischen gemeinen Wesens seinem Begriffe nach, als dem zur Vollendung sich entwickelnden höchsten Gut. Hier ist die Schwierigkeit, welche der Verbindung des Gottesbegriffes und des moralischen Gesetzes in der kantischen Religionsphilosophie entgegensteht, wunderbar gelöst: Gott ist Weltherrscher, sofern er moralischer Gesetzgeber ist. Es ist dies die Vollendung eines Gedankens, zu dem in dieser Linie in der kantischen Religionsphilosophie sich überall Ansätze fanden, welche sich jedoch nicht weiter entwickeln konnten. Zugleich mussten wir angesichts der vollendeten Fassung dieses Gedankens am Schluss der Untersuchung der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft das Dilemma konstatieren, dass entweder die Möglichkeit der Verbindung des Gottesbegriffes mit der Thatsache des Sittengesetzes durch die Realisierung desselben in Hinsicht auf die sittliche Gemeinschaft der Menschen aufrecht erhalten wird, wobei dieser Gottesbegriff für die Realisierung der Unsterblichkeitsbegriff unbrauchbar wird, oder dass der Gottesbegriff in Hinsicht auf die Unsterblichkeit realisiert wird, wodurch die Möglichkeit der Verbindung desselben mit dem Sittengesetz aufgehoben wird.

Dies ist in kurzen Zügen der andere Gedankengang der kantischen Religionsphilosophie; die Voraussetzungen des kritischen Idealismus treten ganz zurück; die moralische Menschheit, nicht das Vernunftwesen ist Subjekt der Untersuchung. In dem Masse, als diese Voraussetzungen zurücktreten, macht sich die rein sittliche Fassung der Aussagen immer mehr bemerklich: die Welt kommt für dieselben nur in Betracht, soweit das Sittengesetz sich erstreckt und das Weltgeschehen und die Weltordnung eine Beziehung auf die moralische Menschheit haben; der Gottesbegriff wird realisiert in Hinsicht auf die sittliche Gemeinschaft, und das Subjekt kommt nur in seiner Wechselbeziehung zu dieser Gemeinschaft als moralischer Mensch in Betracht; die Unsterblichkeitsidee fügt sich diesem Gedankengang nicht ein. Der ganze Gedankenaufbau gipfelt in dem Begriffe Gottes als moralischer Persönlichkeit.

Diese sich scharf abhebenden Gedankengänge könnte man als die ethische Religionsphilosophie innerhalb der kantischen Religionsphilo-

sophie bezeichnen. Wie SCHOPENHAUER die Religionsphilosophie des kritischen Idealismus konsequent ausbildete und dadurch das moralische Element in derselben ausschied, so hat auch die ethische Linie in der kantischen Religionsphilosophie ihre konsequente Ausbildung später durch die weitere Verstärkung des ethischen Elements dahin erfahren, dass der idealistisch-kritische Unterbau derselben zerstört wurde und jede erkenntnistheoretische Begründung der Möglichkeit eines Uebersinnlichen ohne Beziehung auf die sittliche Nötigung aus der Religionsphilosophie ausgeschieden wurde. Diese Entwicklung leistete, ohne sein Verhältnis zu KANT jemals nach dieser Seite hin klar erfasst zu haben, ALBRECHT RITSCHL[1]). In seinen Werken finden sich die Grundzüge dieser ethischen Gedankenreihe KANT's in voller Schärfe wieder: Subjekt ist die moralische Persönlichkeit, aber nur sofern sie durch die Wechselwirkung mit der sittlichen Gemeinschaft erst ermöglicht wird; infolgedessen befindet sich RITSCHL, wie dies auch das Kennzeichen des betreffenden Gedankengangs KANT's ist, in der schwer zu verdeckenden Unmöglichkeit, der Idee der Fortdauer der Existenz moralisch-religiöse Interessiertheit zu verleihen und sie der Gedankenentwicklung organisch einzufügen. Ebenso findet die praktische Annahme des Gottesbegriffs als vollendeter moralischer Persönlichkeit nur in Hinsicht der Vollendung der sittlichen Menschheit statt, ohne dass über das Verhältnis derselben zum Weltgeschehen schechthin, wenn es sich ohne Beziehung auf die sittliche Vollendung der Menschheit denken liesse, eine Aussage möglich ist.

So bildet jede dieser beiden in der kantischen Religionsphilosophie verfolgbaren Gedankenlinien, wenn sie sich in ihren Konsequenzen erfasst, ein religionsphilosophisches System für sich, wobei entweder die kritisch-idealistischen Voraussetzungen die ethische Bedingtheit desselben neutralisieren, oder die letztere die ersteren aufhebt. Es liegt in der Konsequenz dieser Thatsachen, dass jede dieser Gedankenreihen im Verlauf der Geschichte der Religionsphilosophie eine konsequente Ausbildung erfahren hat, wobei dem Denker, welcher dieselbe vollzog, die Abhängigkeit von KANT mehr oder weniger bewusst wurde.

In KANT's Darstellung selbst gehen diese beiden Gedankenreihen nebeneinander her, ohne dass KANT das Bewusstsein der Widersprüche

[1] Es scheint das Verhängnis dieser ethischen Gedankenreihe zu sein, dass sie sich immer in das Gewand der kirchlichen Sprache einhüllen muss. Es war dies der Fall in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft; dasselbe trifft zu für ALBRECHT RITSCHL. Das Operieren mit den Begriffen Rechtfertigung und Versöhnung lässt den Nerv der Gedankenentwicklung nicht immer klar hervortreten.

hat, wenn dieselben auch ihre gesetzmässige Verschiedenheit in dem Gebrauch und der Prägung der Ausdrücke erkennen lassen. Zusammengehalten wird der ganze Bau durch die Gleichsetzung der kantischen Religionsdefinition mit dem Religionsinhalt, wobei übersehen wird, dass die erstere, im Zusammenhang der ethischen Gedankenreihe stehend, enger ist als die letztere, da sie nur auf den Begriff Gottes als sittlicher Persönlichkeit sich bezieht, während der Religionsinhalt sich in dem Dreiideenschema „Gott, Freiheit, Unsterblichkeit" ausdrückt, welches in engstem Zusammenhang mit der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus steht.

Wir sind am Ende unserer Untersuchung angelangt. Das Hauptresultat lässt sich kurz so formulieren. Die kantische Religionsphilosophie vollendet sich in einer grossen Entwicklung, welche durch das Verhältnis zweier nebeneinander hergehenden Gedankenreihen bedingt ist. Die Religionsphilosophie des kritischen Idealismus in der Kritik der praktischen Vernunft ist nur eine Etappe in diesem Entwicklungsgang; indem sie den religionsphilosophischen Plan der transcendentalen Dialektik nicht mehr auszuführen vermag, bekundet sie, dass sie, durch das Entwicklungsprinzip der kantischen Religionsphilosophie getrieben, selbst schon im Begriffe ist, die Grenzen des Gebiets des kritischen Idealismus zu überschreiten. Das treibende Moment in dieser Entwicklung ist die immer sich vertiefende Auffassung des Sittengesetzes. Es ist die sich selbst vollendende ethische Persönlichkeit Kant's, welche diese Entwicklung bedingt. Erst in dieser Entwicklung giebt der Gedankenreichtum der kantischen Religionsphilosophie sich kund; derselbe wird aber erst dann seinen Einfluss auch auf die heutige Religionsphilosophie ausüben können, wenn die Einsicht allgemein Platz greift, dass die kantische Religionsphilosophie nicht nach dem Schema der Kritik der praktischen Vernunft allein dargestellt und gewürdigt werden darf.